﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴾

هذا

كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة ألفه بأمر السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للمحاكمة بين التهافت للإمام الغزالي
وبين الفلاسفة فكتب هذا الكتاب في ستة أشهر
وأعطاه السلطان عشرة آلاف
درهم من كشف الظنون ملخصا

﴿ الطبعة الأولى ﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن

٧٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم * و يا مفيض الكون على من اتسم بسمة العدم * يا من النوال و الجود شانه * و وجود الحوادث حجته و برهانه وافاضة الكمالات على الممكنات رحمته و احسانه * و تصريفها في الاحوال و الاطوار قدرته وسلطانه * نحمد لك تحميدا كثيرا * و نمجدك تمجيدا كبيرا * على ما كرمتنا باجزل الائك * و خصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا من مهاوي الجهالة و الضلالة بلطفك وعطائك و فضلك و بهائك * حيث لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * و ذكرتنا بان المهتدى هو المقتدى بهدى اولئك * وفطرتنا على فطرة نهتدى بها الى سواء الطريق * و جعلتنا على سبيل سلوك مناهج التحقيق * و ذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي به في التفكر في اسرار ملكك و ملكوتك * و نتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسبحانك ما امنع سلطانك * وما ارفع شانك *
وما انفع امتنانك * لا نحصي ثناء عليك * ولا نهتدي الا الاعتراف بالعجز اليك *
ثم نتحف صلاة صلواتنا في جلواتنا وخلواتنا الى نجيك وحبيبك *
وصفيك ونجيبك * افضل الرسل * وموضح السبل * ومبعد من ساعدتهم
السعادة من المهالك * ومنقذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك *
الذي اكرمه الله الى ان اخذ به افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة
متواترة لا انتهاء لاعدادها * ولا انتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه
من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين
والشهداء والصالحين المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء
تطابقت وجلة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة
مولاه قدر مقدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكر في مصنوعاته *
ولكنه مهوى سحيق بعيد المرام * قد هلك فيه ممن سلك اقوام * وبحر عميق
مواج * فاض ممن خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
الى المامن والمناص * ولا يظن لكل سابح فيه السلامة والخلاص * اذ الامور الالهية
عويصات تتابى ان تستقل بادراكها عقول البشر * ومعضلات لا يتاتى ان يتوصل
اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا تحزبوا فيها احزابا * وصاروا للآراء المتخالفة اصحابا
فمن ناج فائز بمبتغاه * وهالك جائر(١) بغصة هواه * فمنهم من لا يوبه بحالهم *

(١) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لا يبالي به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يخفى عليهم سخافة مقالهم ٭ ولكن معظمهم وهم المسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مستبدا بالاستقلال ٭ ولم يلتفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح ٭ مع ان ما يخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح ٭
فلهذا ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم ٭ وضلوا عن الطريق
القويم ٭ فاسسوا ابنائي اصولا ووضعوا اراء وقضوا لاجلها بمخالفة ما تطابقت
عليه انظار المليين ٭ وتوافقت عليه اقوال النبيين ٭ وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادى النظر ومبادى الفكر تردد بل ميلان
الى جهة ما رتبوه وفصلوه ٭ وصدق ما قرروه وحققوه ٭ فلهذا اهتم
ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم ٭ والتنبيه على مواقع
الغلط في دلائلهم ومطالبهم ٭ شكر الله تعالى مساعي العلماء ٭ ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الاذكياء ٭ ووفقني بعنايته على ان كلام الذي
الحق بينه احق ٭ وبالقبول والاتباع اولى واخلق ٭ وكان برهة من الزمان
يتلجلج في صدري ويختلج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية والتعليق
بها بعض ما تقرر لدي وتحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخرتي واولاي ٭ ولكنه كان يصرفني عن ذلك عوادي
زماني الذي لا اشتكي منه الا الى ربي وليس لي احد وكلما اشتكي اليه ما دهاني
وذنبي هو هكذا كان بقي الايام كنت ابرح عما عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين ٭ ملك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد بربقة رقيته رقبة ولاة الامم قامع سنخ الكفار بالهيبة المتينة
والرأي الرزين قالع عرق الاشرار بالشوكة المكينة والفكر الرصين
عتاة الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته غاية اذلالهم وغزاة الرعاة لانخراطهم
في سمط عبوديته سراة اجلالهم ملأ الله العالم عدلا وامانا بايامه وبركاته
واسبغ فيه امنا وامانا بسكناته وحركاته لطفا من الله المحض لاهل التوحيد
والايمان فهو ظل الله الممتد على ارباب الشرائع والطغيان المحقق لاسرار نص
ان الله يأمر بالعدل والاحسان [illegible] هو صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان لا زالت الاقدار كما
هي الآن على طبق ما يهواه [illegible] الآثار [illegible] ادام الله
تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود وبسط اظلال خيام سلطنته بالاوتاد
الخلود [illegible] اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع
والسجود [illegible] هذا الدعاء عند الملائكة [illegible] والشارع
المالكة [illegible] في مشارق الارض ومغاربها [illegible] اقاصي الاقطار [illegible]
[illegible] النظر في الرسائل [illegible] الامام الهمام
[illegible] الائمة العظام [illegible] حجة الاسلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
جهات التصحيح والترجيح والابطال [illegible]
[illegible]

شرعا وعقلا ان لايطاع • تجاذبني راْيا الاقدام والاحجام • وتجاوب عزما التسويف والاتمام • فرأيتني اقدم رجلا واوخر اخرى • اتردد بين الامرين ايهما احرى • حتى امرت بلسان الالهام • لا كوهم من الاوهام • ان اتبع النص القاطع • الناطق بان امتثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع فلاح لى ان لا فلاح الا بالائتمار للامر الاعلى • وانه الواجب الاقدم واللازم الاولى • فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البنى • وضعف القوى • وتوزع البال • وتشتت الحال • لاسباب لا ابوح الا بواحد منها وهو انى كنت اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التى هى معترك المنايا • وواقعة رقاب البرايا • مترقبا وقتا فوقتا وصول رسول الرب امابشيرا او نذيرا • واى خطب اهون من هذا لمن كان بخطر العاقبة خبيرا • فاعجلنى الوقت عن الاستقصاء فى الكلام • وايراد كل مايتعلق بما اخصه من المباحث على التمام • من النقض والابرام • والهدم والاحكام • فوافقت طريقة الامام المرشد فى الاصل لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق البحت • او بما هو شريطة المناظرة والبحث • فان التقليد فى امثال هذا من مزلة الجد وسفالة التحت • فاقتصرت على ايراد ماتحقق عندى وتقرر لدى • وانضح لى وزال خفاؤه على • مما فى كلام القلاسفة من الضعف والاختلال • او مما هو مظنة الاشتباه والاشكال • فان المناظرة معهم مفيدة • والمباحثة معهم غير بعيدة • اذ ليس لهم تعويل الا على المقدمات العقلية • وترجيح الا على الانظار الفكرية • فاذا انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه بالكلية • واما

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نقلية قطعية • لامجال للقدح فيها اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل حيث لايمكن ثبوت صدق المنقول عنه الابالعقل • ولابد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان • بل المقاتلة معه بالسيف والسنان • فعلى تقديرالزامهم في انظارهم • واخامهم في افكارهم لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شد اركانها وشيد بنيانها • بقواطع المعجزات • وسواطع البينات • وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا الخطب الخطير والامر الكبيران لا اثبت في هذا الكتاب • الاما ثبت عندي بالقطع انه الحق والصواب • وان لا اورد في معرض الاعتراض الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب • وان لا اجيب داعي التعصب اذا دعاني الى الجور والاعتساف • وان لا اميل بشئ من المقتضيات عن جادة الانصاف • وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منه للاالمون بالتوفيق على الاتمام • والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية • ومحتويا على المباحث السنية • صدق رجائي ان يكون نافعالي في الاولى والاخرى • فسموت به فخرا وسميته ذخرا • ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مبحثا موردا فيها المسائل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا • ولكن جعلت بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمه بونا بعيدا وفرقا كثيرا • والله المستعان على كل مايهول • وهو حسبي ونعم المسئول • ولنمهد قبل الخوض في مقصود

الكلام ، مقدمة نافعة في الوصول الى المرام ، دافعة لكثير من تشاوش الاوهام ،
و ثم ان الوهاب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة و باطنة
جسمانية و نفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار و لم يهملها الا بما لا بد منه
او يفيده في حصول اغراضه و ما يبتغي في نشأته الاولى و الاخرى و لكنه جعلت
قدر قد اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى فيما يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوة البصر يأتي بابصار كل ما يمكن
ان يبصر و لا قوة السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع و لا قوة الذائقة بتذوق
كل ما يذاق و لا قوة الدافعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعني عقله و ان كانت اشرف قواه و اقواها لكن من شانها ان تدرك
حقايق جميع الاشياء و اصول الغامضة الامور الالهية ادراكا قطعيا لا يبقى معه
ارتياب اصلا كيف و الفلاسفة الذين يدعون انهم خاضوا غمرات الالهيات
باستقلال العقل و عن غيره فان معتقداتهم ليست يقينية و ان قالوا الا كابر الحكماء
قد عجزوا عن تحقيق ما يرى اعينهم و منابعا ابصارهم و هو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى انه مركب من الهيولى و الصورة
و ذهب معظم [illegible] الذي هو افلاطون [illegible] الى [illegible]
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبائع [illegible] كان الماء
كالماء و النار مثلا اشياء بسيطة في ذواتها و الاتصالات كما هو مذهب الشيخ و سائر
الاجسام الفلكية كما في الساعة الاربعة المشهورة و ذهب جماعة الى
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل في اجسام صغار صلبة [illegible]

قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله الامجلد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل دليل غيره فعلم انهم ماقدروا على معرفة شيئ من الاجسام معرفة تامة مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذ هابيده وينظر اليها اليها بعينه ويبذل غاية جهده في التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط احاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور يقضي منها العجب وتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها الوصول فعجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت اهون مراساً من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق وبان يوثره العاقل للاعتصام به حقيق . والمنكر لظهورها من الانبياء ولدلالتها على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خليق . واما ما يورده المستبدون بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات مزاحم قوي للعقل بحيث تشتبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينهما ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك
الوثيق. وليس له سوى ذلك طريق. ومن اقتحم البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق * ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين * وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى *
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردها على اصول معتقداتهم
المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة
كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيما وقعوا لانهم اوتوا من عند الله
العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمي اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا فاقوا
ولاقوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا لهذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالا على انفسهم فاعجبوا باراآئهم وعقولهم فحداهم ذلك الى ان يتعدوا
حدود ما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى * والذكاء وان هو شيء
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثيرا ويهدى به
كثيرا وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقية كل ما يقولون وان كان
من قبيل ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع

الخلل

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال و العناد و ان عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا انهم مبرأون عن الزلل و كلامهم عن الخلل غاية الامر انا لا نصل الى كنه ما قصدوا و حقيقة ما اوردوا و هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكياء اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال و كثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديهته ان ليس لصحته مجال و خلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال و فيض الفياض لا ينقطع في كل حال و نحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل و نتكل عليه و هو نعم الوكيل.

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام. فمنها. ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى مريدا به القائم بنفسه و نحن لا نطلقه عليه تعالى لانا نريد بالجوهر المتحيز بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شانه منزه عن التحيز والامكان و اكثرهم يوافقونا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى و ستسمع الكلام في هذا ان شاء الله تعالى و هذا النزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى توقيفية على ما هو المختار لكنا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام و ليس له مناسبة بغرضنا ههنا فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه.

و منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

انما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام. فمنها. ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح و التسمية

منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع

قطعية و نصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعا اوسندا ككثير من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات و الارض و كيفية نضدها و ترتيبها وحركاتها و كيفية الخسوف و الكسوف و سببها وغير ذلك فانها امور تثبت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا ٠

﴿ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي﴾

﴿ومنها﴾ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم و هو على وجهين ٠ الاول ٠ ان يودى حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم و نفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين و امثالهما كما ستقف عليه ضعيفة و حجج الشرع فيها قطعية ٠ و الثاني ٠ ان لا يؤدى حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينافي التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يأول النصوص الدالة على ثبوت الوجه و اليد و غيرهما له تعالى و لهذا وافقهم بعض المليين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه و تنبيههم على انهم ليسوا بالمثابة التي

توهموها

توهموها والمثابة التي زعموها من تبرئتهم عن الخطاء والزلل لم نقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما اخطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسديد وان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم ويقين*

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يبتني عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا لو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم واقيل فيها لها وعليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق و بغرضنا الالصق والاوفق* فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قديمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصورتين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة از لا بتعاقب افرادها واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فمذهب متقدميهم انها قديمة واستقر رأى متاخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذا لحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدها . المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني . والثانى . المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذى ثبت عنهم وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لانشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين المنقول عنه بما فصله الائمة فى كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم وتمييز الحق عن الباطل فى ذلك .

فنقول . قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع . اولها . وهى اقواها ان العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثانى باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخلو اما ان

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا فعلى الاول يلزم تاثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم قديما والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى موثر قديم لما ذكر فاما ان يستجمع موثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون موثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرايط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم. وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما. والاعتراض عليها من وجهين. الاول. النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها موثر بالضرورة فموثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل. فان قيل. مقدمات الدليل انما تجري في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجوه قدم العالم

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة ازلا بتعاقب افرادها واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدميهم انها قديمة واستقر رأى متاخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذا الحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدهما . المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني . والثاني . المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني انى ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذى ثبت عنهم وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين اعتمادا عنه بما فصله الائمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم وتمييز الحق عن الباطل في ذلك .

فنقول . قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع . اولها . وهي اقواها ان العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثانى باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخلو اما ان

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه او لا فعلى الاول يلزم تاثيره فيه في الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم قديما او الا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لابد ان يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكر فاما ان يستجمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرايط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم . وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لايكون له اثرا وان يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما . والاعتراض عليها من وجهين . الاول . النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل . فان قيل . مقدمات الدليل انما تجرى في الحادث الذى لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجوه قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له كالاجسام الحادثة او محل له كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعدادتها المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث الصفة لها او هيولى لمتعلقه كهيوليات ابدان نفوسنا الناطقة اذ قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل ٭ لا يقال الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم ٠ لانا نقول ٠ حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم ٠ قلنا ٠ ماذهبتم اليه باطل من وجوه ٠ اما الاول ٠ فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لايصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها
بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له اولا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قديم كل منها مسبوق بآخر ولايرى فيه جهة امتناع ولايقدر على
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ماعرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتب ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان اللزوم * ان الترتب بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضائفتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لاعتبرنا سلسلة من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون السابقية والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقية ومسبوقية ولا ينتهي الى شئ له سابقية دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير بدون مضائفها الذي هو السابقية اذ لا يمكن في المضايف الحقيقي ان يكون له مضافان وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالمتوسط فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى حتى توجد في منتهاها مسبوقية بدون سابقية . واما اذا كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقية او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها فالسابقية والمسبوقية فيه ليستا متضائفتين ، فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى السابقية التي فيما قبله والسابقية مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده ، فاي جزء تاخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقية التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقية بدون مسبوقية تكون تلك السابقية مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقية التي في الجزء الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقية التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية التي فيه مضائفة للسابقية التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر * فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تحقق في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان تكون مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقية الا وتحقق فيما بعده مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقية التي فيه فما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت اليه . قلنا . نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان وحده مساويا لشيء لايمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقية ومسبوقية فعدداهما فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في السابقيات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعاكم استلزامه الضرورتين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لا لانه على بطلان وجود امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة اولا كالنفوس الناطقة على رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل

والمملولات وكالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق * وتقريره انه لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة وبما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وبما بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا للكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس في الناقصة فتنقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة ايضا وتناهيها في الجانب الذى فرضت غير متناهية * هذا حاصل ماذكره المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا المقام. ونقض هذا البرهان. اما اجمالا. فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول نفرض جملة من اثنين الى مالا يتناهى واخرى من الف الى مالا يتناهى ثم نطبق الجملتين ونرد المقدمات الى آخرها. واما تفصيلا. فبان التطبيق ان سلم تأتيه في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلانسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معا في الخارج ليلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزاؤهما مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احداهما مع جزء من الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معا في الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احداهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما اذكرنا واعتبر بالجبلين الممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعا او وضعا المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا وكذا لا يرد النقض على محققي الحكماء لان العدد وان كان موجودا عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير الامور المجتمعة في الوجود فظاهر واما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هي انواع متباينة فان العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الآحاد ومن صورة نوعية مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم تناهي النفوس الناطقة الموجودة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبق ر لكن الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر

الامر وان اكتفي بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرملين على ما اورده للتوضيح
ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ماذكروه في ثاني شقي الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتنقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازمتان قطعيتان
ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة اولا ومجتمعة

في الوجود اولا ولا يقدح في هذا الاستدلال لكون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلا وجود شريك الباري تعالى محال لانه لايخلوا اما ان يكون بحيث لو وجد يقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولا والاول يستلزم عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلايكون شريكاللباري وهو خلف هذا استدلال صحيح لايقدح فيه ان وجود شريك الباري تعالى محال والمحال جاز ان يكون مستلزما للمحال واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكروه فهو ان القول باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احدامور ثلاثة وهي كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة في اقطار العالم شخصا واحدا او كون الهيولى حادثة والاولان ممتنعان في الواقع والثالث عندهم امابيان اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لايخلوا اما ان تكون متشخصة اولا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلومات ذلك الحيوان وتفتتت اجزوءه وطيرتها الرياح الى الشرق والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاءه منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها اولا فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني فهو الثالث لان الهيولى الاولى قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون حادثة لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متجددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هيوليات اخر واما

بيان

بيان بطلان التوالى فالاول ببداهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود
في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين فى ذاته ولئن نازع
منازع مكابرة في بداهته قلنا لايخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مانعة
من الاشتراك فيها اولا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج
لافى ضمن فرد من افراده وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لايقول
به الافى ضمن الافراد واما ما نقل عن ا فلاطون من وجود الكلى المجرد
في الخارج فشيء لايعبأ به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذلا
معنى للتشخص الامانفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثانى
فانه ايضا باطل ببداهة العقل بطلانا لايتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم
عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث
باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من صلوح الحركة
السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتى استمرارها
وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلى الطبعى في الخارج
وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان
ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام
والاستمرار وليس ايضا شيء متصفا هنا فى الواقع فكيف يكون واسطة في
تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود مستمرة و بجهة الحدوث ان الحركة بمعنى القطع و هى مايحصل فى الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول و سرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضى و المستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر*وقد يجاب عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد و بجهة حدوثها حدوث مايلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية*و يمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الا و شئ يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه*وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة و الظاهر ايضا من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لا حدوث لوازمها*ويدفع بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له و الحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها و لا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة المستمرة و جهة الحدوث على حدوث لوازمها و تاويل العبارات امر بين و على هذا يندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الازلى ينافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة و حقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم

اللازم منافي الملزوم ضرورة والالزم امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شئ من
افرادها * واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اى هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت مما قررنا
من المباحث وجه تفصيهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث * الثاني * من وجهي الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان * الاول * انا نختار ان مؤثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط تاثيره فيه قولكم فيلزم تاثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال . قلنا . لانسلم استحالته على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لايجوز ان يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثر المختار لايكون الا على وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدر الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التاثير فعليكم بيان امتناع هذا * وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لايوجد اصلا او يوجد بعد مهلة . فان قيل . استحالة ماذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجد لجميع شرائط الايجاد ولا يوجد الموجود سواء كان الايجاد بالايجاب او بالاختيار كما انه لاشبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة ولم يتجدد بعد ذلك شئ من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك . وهذا في غاية الاستحالة . لايقال . هذا الكلام يخالف مانجده من انفسنا لانا كثيرا مانقصد الى شي ونريد ان نفعله ثم لانفعله عقيب حدوث

القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرده فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيتم العلم باستحالة ماذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وماذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط التاثير محال وهذا اعين محل النزاع . وان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين غير مقبولة . وماذكرتم من عدم جواز تخلف مراد الارادتنا وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما تتمسكون به كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة استحالة كون احد عالما بجميع الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث

* المسلك الثاني . انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل . العالم عبارة عن جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات كما ذكر فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مماذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا * قلنا * هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كمايزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما بين في موضعه * واعلم * ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قيل فيها وبيان الحق منها بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب * وانما لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده ‧ واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لايجامع القبل البعد وكذا وجود هامع عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما لامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لايتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي التصرم والتقضي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السوال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجيئ زيد وذلك مع مجيئ عمرو ويتوجه انه لم كان مجيئ زيد قبل مجيئ عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السوال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذى هو معروضها الذاتى موجودا ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لايجامع فيها

القبل

القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت وفيه نظر * اما اولا * فلانا لا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها العدمها ووجودها لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجود الواجب * ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة * فان قالوا * لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء * قلنا * ممنوع فان معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت . ولا مجال للمعنى الذي ذكروه في الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخلا فيه او لازما له الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم بلزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايهامها اذ لا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة و لا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا * و اما ثانيا فلان القبلية و البعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من الا وصاف الخارجة و الا لزم اجتماع القبل و البعد في الخارج و هذا خلف فلا يقتضيان وجود معروضها الا في العقل ان سلم الوجود العقلي ٭ و وجه اللزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني و الخارجي فوجود احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و وجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة و هم ايضا معترفون بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل و بعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج و انما الموجود فيه شئ بسيط غير قار مسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلانه و عدم استقراره ذلك الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ما هو معروض هذه القبلية و البعدية ليس موجودا في الخارج و ما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور فيه قبلية و بعدية فلا يتم استدلالهم و غاية ما ذكر لتفصيهم عن هذا ان هذا الامر الممتد و ان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده فيه و فرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فاناندرك القبل امتدادا الى الازل و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج و ان يكون الممتد في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره و عدم استقراره ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد بعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا اى ما هو سبب لعروضها وهو ذلك الموجود السيال لا المعروض الحقيقي لها* فانظر في هذا الكلام بدقيق التامل انه هل هو تحقيق قطعى ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء* ولم لا يجوز ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجأوا في وجود الزمان الى دعوى الضرورة متمسكين بان من لا يتاتى منهم النظر كالصبيان واجلاف العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن فيه غير موجود قطعا لانه الامر الممتد المتوهم الذى اعترفتم انتم ايضا بعدم وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضرورى اخفى بكثير من النظريات* ودعوى ان انكاره يجرى مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا تحققته ينفعك في هذا المقام* فان قيل* اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التاثير وهو الشق الثاني

من التردد في تقرير البرهان وقد ابطلناه هناك * قلنا * هذا دفع لما ذكرتم في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القديم في العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شئ آخر ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل * هذا التعلق ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث لا بالاختيار فتكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا ايضا باطل اتفاقا * قلنا * التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته هذا * وقد يقال * البداهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا محتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد * وسيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء الله تعالى تتمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لا موجبا بالذات وهم ينكرونه

و يحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم عليه ليظهر صحة الجواب * فمنها * و هو عمدتها والموثوق به عندهم انه تعالى لو كان فاعلا بالاختيار فلاشك ان اختياره امر ممكن فلا يخلوا اما ان يحتاج حصوله الى مرجح او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى مرجحه و مرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا * والجواب * انا نختار انه محتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم و هو العلم الازلى بترتيب حكمته و مصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف الاختيار عن مرجحه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار و ما زدتم فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة و ان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل و قد عرف مما سبق توجه المنع على الملازمتين فلا حاجة الى الاعادة او نختار انه لا يحتاج الى مرجح * و قولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان بين وجود ممكن لا عن موجد و بين وجوده عن موجد مختار لا بداعية تدعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة و هو المراد بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجح باطل والثانى غير مستلزم له و لا لممتنع آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شانها ترجيح احد طرفي مقدوره من قيامه و قعوده و سائر حركاته من غير داعية في كل جزئى

وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول
بان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا عليه في انه
سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم
بعيد وكذا القول بان سبق القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود
فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا
فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع
الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب التام عن هذا الدليل *
ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون
العدم اثرا له بل ان لا يكون اثرا له * ومنها ان كون صانع العالم مختارا
نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكمالاتها جود واحسان
فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود
والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل
الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى
بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار
لزم استكماله بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب
عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار
في كونه كمالا وعدمه نقصانا بل نقول مركوز في العقل ان الثاني اكمل
وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالثوب وبمن يلبسه العريان ايهما افضل واحق للحمد والشكر ، وعن الثاني ، انا لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم ترتب الحكمة والمصلحة على فعل البارى تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لابد لنفيه من دليل ، ومنها ، ان العالم قد ثبت قدمه بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثرا للمختار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات ، والجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سياتي بعض ذلك والبواقي مبينة في مواضعها * ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور وان الدليل الثاني والثالث لو تما لدلا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احداهما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية ، فهى موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة وان لم تنفك عن النار ابدا بل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمتنع ان يقال وجدت
السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثانى) التقدم
بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفى في وجوده
سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العلل
الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
نوحا كان فى زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى
مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع
في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب
الامام والماموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه
المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قديم ويلزم
منه قدم العالم اما الاول فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا فبالضرورة يكون عدمه
متقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتاخر بل في بعضها واجب الاجتماع
معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته من البديهيات

وان

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للمحال ثبت قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبليات متقدمة متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول * والاعتراض على الوجهين * انهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدل للتتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ وقربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ماقررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لها الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرم وان كانا من غيرها فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطته بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدية لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظرا

نظرا الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب و الابن فانهما نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعان ولا ان يكون ذات الاب متقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا و لهذا ينقطع السوال
عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف و هذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله ٭ فيه نظر ٭ اما او لا فلانهم اما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة و الامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره و يمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما و الآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومها لا الى حقيقتها ٭ و التوضيح بانتهاء السوال الى الزمان امر
اقناعى لا برهاني كما ستنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب و ان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة و كثير من المتنافيات
يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان
حصرهم ٭ فان قيل ٭ ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض

فاذا فرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور وقوع بعضها في زمان متقدم و بعضها في زمان متأخر يدلك على ذلك توقف السوال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فان قيل ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم و بعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج و اما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة في ماهية هي عدم الاستقرار و الاتصال المتجدد * قلنا * هذا الكلام فاسد من وجوه * الاول * ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها ولا في التصديق بثبوتها · الثاني · ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لا اجزء لها بالفعل لان الزمان والحركة متطابقان عندهم و لو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق فاجزاؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل و يكون عروض التقدم لبعضها

هناك

هناك فلو صح ماذكر لكان تصور ماهيتها كافيا في تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره و يكون قوله يدلك على ذلك توقف السوال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا
. فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شيئا فشيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذلابد هناك من تصور امر خارج عنها فما هو مغاير
للتصرم والتقضي فهو متصرم و متقض بواسطة التصرم والتقضي و اما نفس التصرم
والتقضي فهي متصرمة ومنقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء
الحركة . قلت . المنع في ماذكرت ظاهر اذلانسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذا الزمان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ماذكر يوجب ان يكون
تصور الزمان كافيا في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لايلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم و تاخر على الاطلاق ولايدل
قطعا على تعين بعضها لان يكون هو المتقدم و بعضها لان يكون هو المتأخر فلا يصح تفريع
اندفاع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

و بعضها بالتاخر على ما ذكره اولا لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان
يكون بين تلك الاجزاء تقدم و تأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها
لازم التقدم و بعضها لازم التأخر نظرا الى ذواتها. فان قلت. فرعه على
قوله يدلك على ذلك توقف السوال الى آخره لا على ماقبله و التفريع عليه
صحيح لان توقف السوال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
الى ذاته للتقدم وكذا المتاخر. قلت. ياباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا
انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ماذكره سابقا على انه يقال
المطلوب بذلك السوال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
معلوم التقدم للسائل و التي تبين بها تاخر المتأخر معلوم التاخر له يتوقف
السوال و الا كان لغوا و ان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند
الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه
متقدما و بعضها لوجوب كونه متأخرا ليس مما علم بالضرورة فثبوته غير مسلم
الى انتهاض برهان عليه و ذلك في غاية الصعوبة * و اما ثانيا فلانا نقول معنى
كون الشيئين مجتمعين و معنى كونهما معا واحد و المعية و التقدم و التاخر
متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الآخران
ايضا و هي في كل قسم متساوية في المعرفة و الجهالة فمن عرف معنى
التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التاخر و المعية الزمانيين و بالعكس
فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمتأخر

والمتأخر ان اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكلها ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعدية والمعية الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال لهم لا نسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم البارى على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكان البارى متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع البارى ثم صار معه وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ابهام باعتبار الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنه من غيرابهام ومثل هذا كثيرفان كل واحد منايفهم معنى قولنا العنقاء ممكن فى نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لايقدر على تبيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل اتصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن اولا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع فى نفس الامر مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن * وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام فى هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولاعالم ولازمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لايسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضعين حصر معني القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان فى يعنى صحة القول الاول لا يقتضى من الموجودات لاذاتا واحدة وصحة الثانى لايقتضى منها الاذاتين لا انهما لايقتضيان شيئا آخر اصلا بدليل انه يصرح فى آخر كلامه ان لفظة كان تقتضى امرا نسبيا اعتباريا لا امرا محققا موجود الكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقدير

تقدير وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهى الاجسام من غير ان يكون وراء هاشيء محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له او ملاء اى شيء شاغل لذلك البعد* واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لا خلاء ولا ملاء ابى عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهى الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا امكانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل حادث بعدا زمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه* واما الطريقة الالزامية فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم* وتقريرها انكم قائلون بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات وعالما ثالثا قبلهما بحيث ينتهى الينا بالف ومأتى دورة فانكم ما تحيلون شيئا من ذلك* فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم المحقق شيء ولنعبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر* واما ان يكون الامكان الذى بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون امكانات متغائرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات

والدوراتالتي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الاول منهما ضعف مابين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكانتاهما معا متساوية لمابين خلق الثاني من المقدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات من خواص الكمية ولاشك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اى الامتداد الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان * والاعتراض عليها * اما اولا فانا لانسلم ان هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما تدلان على وجود معروضها في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج وهنا ليس كذلك بل الاتصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان الامور الوهمية تتصف بهما اذ تقولون ان مابين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولا يمكن * فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لانقول بامكان خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه * وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان يقدر ذراع ويقدر عشرة اذرع والثانى ازيد من الاول بلاشبهة فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب عن هذا فهو الجواب عما لزم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذ اورد تموه لالزام قدم الزمان وهو لايدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه وعلى حدوث المقدر قبله بمقادير ولايلزم من هذا قدمه * فان قلت ننقر الدليل هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه فيه بقدر وآخر وآخر الى غير النهاية والالزم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ لايقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم * قلت * لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذى يمكن فيه خلق العالم الى غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين ولاضير فى عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولايسمى هذا عجزا فلايتم هذا التقرير الزاما لهم *

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة وجوده وايجاده في الازل ويلزم منها وجوده في الازل * اما الاول فلانه لاشبهة ولانزاع في ثبوت امكانهما في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته لايجوز انفكاكه عنه اصلا والالزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او بالعكس وكلاهما ضرورى الاستحالة * واما الثانى فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم نظر الى ذاته * واما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه * والاعتراض عليها * اما اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود العالم وايجاده صحة وجوده وايجاده فى الازل ان كان متعلقا بالوجود والايجاد فلا نسلم ذلك اللزوم فان ازلية امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث ازلى ووجودها فى الازل غير صحيح وصحة الايجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مآل ازلية امكان الشئ وصحة وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاده في الازل تركا للجود وهذا ما قال جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وبينوه بانا اذا قلنا امكانه ازلى فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون الممكنات لان

الممتنع هو الذى لايمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل هذا المسطور فى كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية لكن ما اورد فى بيانه ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول* مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر مايلزم منه هذا فانه ماز اد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وا بعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لابدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا و مستلزم العام لا يجب
ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم
جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بدلا فقط بل
و معا و لا يخفى بطلانه و جواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذى
فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته
و قد اورد عليه النقض اجمالا بالاعراض الغير القارة فانها من الممكنات
و امكان كل ممكن ازلى كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر
و لا مخلص له عنه الا بانكار امكان شيء غير قار * واما ثانيا فلان ماذكرتم من
حديث الجود و لزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

﴿ الحجة الرابعة ﴾

لهم فيها ايضا طريقتان مبنى احداهما اعتبار الامكان الذاتى للحوادث العالم
و مبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادى لها * تقرير الاولى * ان
الحادث قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا و الاخيران
باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب و الامتناع الى الامكان واستحالته
ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا و معنى الامتناع
عدم صلاحية الوجود اصلا و معنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة
فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منها الا في الازل و لا في زمانين مع استلزام الثانى
لكون الشيء واجبا وجوده في زمان و اقعا عدمه فيه فتعين الاول فله
قبل حدوثه امكان و الامكان امر وجودى لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الا باعتبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان نقيضه اللا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعا فالاول باطل ايضا فملزومه باطل ثم هو ليس امرا قائما بنفسه سواء كان جوهرا او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذ امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا يثبت الاقدمه لاقدم العالم لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه اومعه على التفصيل الذى تقدم في اوائل المبحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لمتعلقه ان

كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة و بعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لابد ان يكون قديما اومنتهيا الى محل قديم و الا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل و المنتهى لابد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى و هو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الامع صورة و منها ما هى مقتضية لصورة معينة كما هى مبينة فى مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى * و الاعتراض عليه من وجوه * الاول * انا لا نسلم ان الامكان وجودى اى موجود في الخارج و ماذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولا فلانها منقوضة بالامتناع اذلو صح شئ منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ماسبق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشريك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه و اما ثانيا فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لوكان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لوكان عدميا لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامور الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبر او لا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل و لهذا يصدق الحكم

بالاول

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى مايقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان
اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فالملازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع * وماذكرتم في بيانه فساده يظهر بماذكرناه آنفا وايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا
باطل * وقولكم والالزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعمى
كلاهما عدميان مع انه لايخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لايكون شيء منهما موجودا فالملازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بموجود اللاامكان ليس بموجود لا يتضمن
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن
فان بطلانه بديهي سواء كان احدهما وجوديا اولا وايضا قولكم في الثالث
منها الافرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذى هو متصف به امر عدمي ومعنى الثانى انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما بين * الثاني * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ماجعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب
وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * محل الحادث مايقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكنه به * قلنا * هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس * فان قيل * لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطلناه * قلنا * لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل * الثالث * المعارضة بان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائمة بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والا لزم ان لا يكون الممكن ممكنا ولورود هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضي وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لابد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشيء شيئا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة او جسما او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة آخرا فيقتضي ان يكون حينئذ موجودة في الخارج والا لم يكن ان يحصل لها اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لايجوز ان يكون حادثا والا لكان له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لاتعلق له ولا اختصاص بشيء منها فمثل هذا يكون اما ممتنع الوجود او قديما والاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ ذلك الموضوع او المادة موجودا والا لم يكن وجوده فيه او معه فثبت ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قديم والاول باطل فتعين الثاني فيلزم قدم العالم ۞ والاعتراض على هذا التقرير من وجهين ۞ الاول ۞ النقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم باطل ضرورة واتفاقا ۞ الثاني ۞ الحل وهو ان الملازمتين اعني قوله في الاول والا لم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والا لم يكن وجوده فيها او معها ممنوعتان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشئ بون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشي ومعه فقد اعتبر فيه الوجود
بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذى وقع فيه ٭ وتقرير الثانية ٭
ان الممكن لايخلو اما ان يكون امكانه الذاتى كافيا في فيضان الوجود عليه
من موثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثانى فلابد ان يتوقف وجوده
على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك وان كان حادثا توقف
بالضرورة على شرط آخر حادث والا لم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا
الشرط الثانى على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في
الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فتعين الثاني ولابد ان يكون
لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له
اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لواسطتها اولى من حدوث غيره
فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
قدم هذ المحل والا امتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولموجده بايجاده فان
الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجده
ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان
الاستعدادى وهو غير الامكان الذاتى لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون

دون الامكان الذاتى فانه اعتبار عقلى كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل حادث متعدد بل غير متناه دون الذاتى فانه واحد ولانه غير لازم لماهية الممكن دون الذاتي فانه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها ولانه حال فى مادة الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم الممكنات الموجودة ابدا بذواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب *و الاعتراض عليه* انه مبنى على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا لا مختارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما ذكر من انها مقربة للعلة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه وتواردت عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذى تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير مسموع فان ذلك يتصور ربما صورناه* وما قيل في بيان ذلك من ان القرب بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وقلتها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها اومعها الحادث فلا تحقق لشيء من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان قلت * مناسبة المادة المتقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره المغاير القائم به * قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الامام انا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثر الى المؤثر اما حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود مفتقر الى المؤثر حادثا وذكروا في الجواب عنه* ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا عن ان يكون قويا* ونحن نقول* هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان الاول فليتبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واياما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر* نعم يرد على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

و بالصفات القديمة لله تعالى ولاشك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجودها منه فلزم تاثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء هنا لا نا الآن بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها و اتمامه بحيث لايبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعى و الالزامى مع ان جمهور المليين و ان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط و مدعاهم حدوث كل ممكن و براهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم و انما اشبعنا الكلام في هذا المبحث و اسبغنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم و اساس لقواعدهم و امهات المباني و عقايدهم دائرة عليه في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع الفطن الناظر في هذا الكتاب نظر الانصاف على مواضع الخلل و مواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم و مدار عقيدتهم ليعرف ان كلام المليين من جهة المباحثة و المناظرة اقوى من كلامهم فكيف و هو منصور بالبينة القطعية و الحجة اليقينية و هي اقوال الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية و الآيات السنية التي لا تبقى معها شبهة لمن له ذكاء في السجية و صفاء في الروية فليوازن الطالب للحق بين كلامي الفريقين بمعيار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب خصوم المليين بمؤيد مثل مؤيدهم و مستند قريب من مستندهم و انى لهم هذا و الله المؤيد والمسدد ٭

﴿ المبحث الثاني ﴾

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان القولين في ابديته متناقضان اذ الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته والمليون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل ثم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر * واما القولان في ازليته فاخص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام قائلون بانها ابدية يمتنع فناؤها * وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الايجاد فيصير بها الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة الاعدام فيصير بها المعدوم معدوما وما الا ان يقال انهم افترقوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة منهم * ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تمت لدلت على ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدي ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان الزمان لو فني لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل الى آخر ما ذكر هناك وايضا لو فني العالم اما ان يفني معه صانعه وهو باطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات واما الثالثة فبان يقال لو فني العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة غير متناهية وهو لا يليق بشانه * وفي هذا نظر لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولا يلزم من فنائه ذلك * فان

قلت * لو او جد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكر * و المراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والا فلا نزاع في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام و الاستمرار * قلت * مدعاهم ان هذا العالم المحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر * و كذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى و اما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم و امتناع فنائه . و اما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا قررت بوجه غير ما قررناها به و انما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير اتهافى الاحكام و وجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة و انما نذكر لهم ما هو مختص بهذا المطلوب و هو ثلاثة اوجه * الاول * ما نقل عن جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المديدة و الارصاد التى بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل على انها لا تفسد . والاعتراض عليه * ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه و المتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطيته فهو على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه اولا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه و لهذا قال دل على انها لا تفسد و لم يقل لا تقبل الفساد و ان كان عدم وقوع فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

نقيض

نقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذبلت لكنها لم تذبل و في مثله
شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح
اى غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول
او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مديدة
ثم يبتدئ فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زماننا مددا فاذا اقرب فسادها
شرعت في الذبول و لو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا و قلة
ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
اكثر من مائة و ستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب · فان قال قائل · نحن لا نستدل
على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على
الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء و ذلك لان الذبول لا يكون الا
بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى حيز آخر فمع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة
المستقيمة للمنتقلين و بدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا · قلنا ·
لا نسلم امتناع شيء منها لا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها ضعيفة كما بين في موضعه
* الوجه الثاني · انهم قالوا العالم لا ينعدم لانه لا يعقل سبب معدم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الانعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان لا يستند الى قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قديم فلا يجوز ان يكون موجبا بالذات لهذا العدم والا استحال الوجود وقد فرض موجودا فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم وارادته على نعت واحد والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقل درجات اثر الفاعل ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا بالذات او مختارا ۰ والجواب عن الاشكال الاول ۰ قد علم مما بينا سابقا من امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سيما الحادث منه اثر الفاعل باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نعني بالاثر الا هذا ۰ فان قالوا ۰ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج الى الفاعل ۰ فانا قائلون ۰ بطرو الاعدام على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو العدم لهذا التاثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتاتى مثل هذا في فناء العالم لان تلك الاعراض لا بد لها من محل تتقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجحه الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشيء موجبا لذاته لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح ان يكون من شيء يوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا ان يكون من شيء يوجبه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ابيتم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولو سلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الآخر او بقاؤه لبقائها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها اياما كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقق شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لانتفاء شرط بقائه ففني العالم * الوجه الثالث * ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فنائه كالحجة الاولى وكطريقة الامكان الاستعداد ادى على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط قديما لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى هذا الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فملزومه محال فملزوم هذا الملزوم هو انتفاء القديم المفروض او لامحال وهو المطلوب * والجواب عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما بينا سابقا من وجوه فساد الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *

المبحث الثالث

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم مفعوله ومصنوعه لكن المليين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي اذ معنى الفعل والصنع وما ترصيغ الافعال المتعدية موضوعة في اللغة لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مريد مختار فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسخونة عن النار وكالرطوبة عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاء او مجاز بطريق الاستعارة مبني على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول
• فان قيل • ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
بالاختيار واللازمان باطلان فكذا ملزومهما فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو
بالطبع * قلنا • لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
بطريق الحقيقة وهنالك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
مطلق الايجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولا والمجاز في الكلام باب واسع
وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع في المركز
قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض • والارادة والطلب
لا يتصوران الا ممن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
المراد به التاسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد
لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
• فان قيل * استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر *

وعينان قال الله كونا فكانتا * فعولان بالالباب ما يفعل الخمر

وجاء في كلامهم توقوا اول البرد وآخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروى ومثل هذا

كثير

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل غير مقبول * قلنا * نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل تصريح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين وكذا في غيره * واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادي وغيره من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط ففساده بين لان الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى * فان قيل * نحن وان لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعممه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات والشروط فان معنى الفعل التاثير والشروط ليس لها تاثير في المشروط * قلنا ان * اردتم بالتاثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشيء دون بعض حتى تسموا الاول فاعلا والثاني آلة او شرطا او اى شيء شئتم فهذا المعنى غير بين فبينوه حتى نتكلم فيه فانا لا نجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار وبين حصولها في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم لا تشترطون في الفاعل استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له . فان قيل * نحن ايضا

لانفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الابطريق المساهلة بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض. قلنا . فننقل نحن الى مطالبتكم بالفرق بين المبدء الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدء وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار * قلنا * فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والا فما الفرق بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والا فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق ۔ قلنا ۔ هذا المنقول عنهم کلام لاتحقیق له لان الواقع بالارادة والاختیار ما یصح وجوده وعدمه بالنظر الی ذات الفاعل فان ارید بدوام وقوع مقدم الشرطیة الاولی و عدم وقوع مقدم الثانیة دوامها مع صحة وقوع نقیضها فهذا مخالف لما هم مصرحون به من کونه تعالی موجبا بالذات للعالم بحیث لایصح عدم وقوعه منه وان ارید دوامها مع امتناع نقیضها فلیس هناك حقیقة الارادة و الاختیار بل مجرد اللفظ و ایضا متعلق الارادة یجب ان یکون حادثا و العالم عندهم قدیم فلیس هذا المنقول عنهم الا تمویها وتلبیسا واطلاقهم الصانع علیه تعالی لیس الا بطریق المجاز ثم اسناد الخلق و الصنع وامثالهما الی الله تعالی علی زعمهم ایضا مجازی من قبیل اسناد الفعل الی سببه اذ هو تعالی عندهم لیس فاعلا للعالم کله لا باختیار ولا بغیر اختیار بل لجزء واحد منه و اما بالنسبة الی سائر اجزائه الغیر المتناهیة فهو سبب بعید لایصل الیها اثره فانظر کیف یعزلون مالك الملوك عن التصرف فی ملکه وملکوته تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا ولایتبین هذا الابذکر ما زعموا فی کیفیة وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته عقل ای ممکن غیر متحیز ولاحال فیه مستغن فی فاعلیته عن الآلات الجسمانیة ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان و نفس ناطقة ای ممکن غیر متحیز و لا حال فیه محتاج فی فاعلیته الی الآلة الجسمانیة و جسم یتصرف فیه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعنی الفلك الاعلی فصدر من هذا العقل عقل

ثالث و نفس ثانية و جسم آخر وهو جرم الفلك الثامن و هو فلك الثوابت و صدر من هذا العقل عقل رابع و نفس ثالثة و جسم آخر وهو جرم الفلك السابع و هو فلك اعلى السيارات اعني فلك الزحل و هكذا حتى انتهى الامر الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر و نفس تاسعة و جسم هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر و يسمى هذا العقل العقل الفعال و المبدء الفياض لتحريكاتها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لنقصان صور العنصريات و نفوسها و بعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية و ما يتبعها من الاوضاع المخصوصة و مبنى ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات و الواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء و صفات و لو اعتبارية او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا معلول واحد و هو العقل الاول و انه عاقل مبدئه و نفسه و ممكن وجوده فله اعتبارات و جهات ثلاث بعضها اشرف من بعض و الاليق ان يصدر من الاشرف الاشرف فصدر عنه بجهة تعقله مبدأه عقل ثان و بجهة تعقله نفسه نفس و بجهة امكانه جسم و هكذا العقول و النفوس و الاجسام الاخر المذكورة * و اعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات ثلاث لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث بما ذكرناه و بعضهم يقولون هي وجوده و وجوب وجوده و امكانه و يسندون صدور العقل و النفس و جرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يجعلون العقل الاول ذا جهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من يقول الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقله وجوده وتعقله امكانه والصادر كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذا جهات اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير * ولا يخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات بالمعنى الذي ذكروه شيأ يعتد به وما استدلوا على ان ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يعطي الوحدة بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شيء يبنون مثل هذا المطلوب الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدر الكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذلك وانه يعقل كل منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع ان المصدريتين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان متغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخلة فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدرا لكل من المصدريتين فننقل الكلام الى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تاليا الشرطيتين او التسلسل وان كانت احداهما عينا فالاخرى ان كانت داخلة لزم التركيب

و ان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة و ان كانت احداهما داخلة و الاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين و اما اذا كان الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات * و الاعتراض عليه * ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان و ليس لهما صدور من فاعل و مصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدريتهما فلا يلزم شيء من المحالات * فان قيل * الخلف لازم لان المصدرية و لو كانت امرا اعتباريا ينافي الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات و لو اعتبارية كما ذكر * قلنا * المنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية و لا السلبية وهي المرادة بالاعتبارات المنفية في تفسير الوحدة و الا لم يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم و معيته بالزمان له عندهم و بتقدمه عليه مطلقا عندنا و التقدم و المعية وصفان اضافيان اعتباريان و كذا هو متصف بانه ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض الى غير ذلك * فان قيل * الاضافات و السلوب لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل و لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مضاف و مضاف اليه و مسلوب و مسلوب عنه لا يكفي في تعقلها تعقل احد المضافين و تعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات و جهات متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر الاضافي حتى يمتنع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
ولاشك ان هذه الحيثية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر · قلنا · الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ارتفاع النقيضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية · فان قيل · لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه اتصاف المبدأ بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا · قلنا · لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه اتصافه
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم · فان قيل · يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والا لم يكن
ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعددا
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والا لم يكن واحدا حقيقيا ومرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية · قلنا · ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره مما ليس اثره مطلقا او بالخصوصية جزئية
معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
و بالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن
الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة
غير مسموعة و لو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما
خصوصية و بحسب امر سلبي او اعتباري خصوصية مع الآخر. فان قيل.
لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيته وجود
الاثر * قلنا * ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطعا ليس
لها تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه ما له تلك الخصوصية و ايضا من شيعتكم
من يجعل امكان المعلول الاول لذاته و وجوب وجوده بالغير جهة
صدور فلك و نفس منه و الامكان و الوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
هما اعتباريان عقليان و لو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
احدهما خصوصية باعتبار صدوره هذا عنه و بالنظر اليه مع الآخر خصوصية
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة و لا باعتبار امر غير متحقق مع
شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط و مع الاخر باعتبار موجود

آخر

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم * وفيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محضا من ترتب ثمرة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من انتفائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا ويتأتى حينئذ لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة و التجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره * الثاني * من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره بطريقين * الاول * انه لو صدر عنه (آ) و (ب) لكان مصدرا (لآ) ولما ليس (آ) اذ (ب) ليس (آ) وكذا اذا كان مصدرا (اب) ولما ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب) وانه تناقض و فساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقيض صدور (آ) هو لا صدور (آ) لا صدور لا (آ) كان يقال صدر من النار التسخين و اللا تسخين الذي هو التجفيف فانه ليس فيه تناقض و تناف و انما التناقض اذا قيل صدر منها التسخين ولم يصدر منها التسخين * الثاني * يقال لو صدر عن الواحد (آ و (ب) من جهة واحدة صدق قولنا صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة و انه محال اما صدق الاول فظاهر و اما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو غير (آ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة وصدق انه صدر عنه (آ) و لم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة وهما متناقضان و هذا التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي و كتبه الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا المطلوب * والاعتراض عليه * ان الشرطية اعني قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس (آ) من تلك الجهة وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه (آ) من تلك الجهة ولا مسلم الاستلزام لفساد آخر و لو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين مطلقتان و المطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قيدت

احدهما

احدهما باللزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان * قال شارح الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد مايورد عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على مايفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لايكون فيها ولامعها تعدد بوجه من الوجوه ولو بعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا من غير فائدة اصلا اذ لايصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بيناها ولان له ذاتا ووجودا ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرح هنا * فان قيل * وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمه * قلنا * مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه لا يخفى ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تحيروا في هذه المسئلة لعدم تعمقهم في الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لايمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقص ذاتي السببين الموجدين فليس هناك سببان موجدان متغائران بالذات حتى يكون احدهما اتم والآخر انقص وجودا بل الموجد هو العقل الاول كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما اله دخل

في السببية

في السببية في الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معدات فهو انقص وجودا من معداته بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا * فان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها * قلنا * هذا اعتبار وهمي محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول في ذاته فان اللازم مما اختاروه من ان موجد جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع ماقررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك * ثم كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد منها الف ومئتان وهذا اخلف وما صدر عنها بعده الى العقل العاشر مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا اصدر عن العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس فان افلاك العلويات اى زحل والمشترى والمريخ الصادرة عن العقول الثلاثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس لان كلا منها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما اورده في هذا المقام من الخيالات مما لو بني عليها اهون المطالب لكان اوهن من نسج العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهو بناء السموات والارضين وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم فى التفصى عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة لا يبدو ساحلها ولا يجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او تيقن من براهين العقل والله الهادي واليه النهايات ومنه المبادى ✻

✻ المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم ✻

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوما بينا احتياجه الى

صانع

صانع لايكون في وجوده محتاجا الى غيره د فما للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والدهرية يقولون بقدم العالم و باستغنائه عن الصانع و هذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم مايلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق و معنى الامكان استواء مافي الوجود و العدم بالنسبة الى ذات الممكن و ترجح احد المتساويين على الآخر بلامرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له و ذلك المرجح لايجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب و الا يلزم التسلسل و لامتناعه وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * والاعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولوكان قديما فرضا الى مايترجح به احد طرفيه ممالاشبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا و فعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولايتصور هذا في القديم · فان قيل · نحن نتجوز كما في اطلاق الفاعل و الصانع و مرادنا بهما علية لايمكن وجود العالم بدون وجودها *قلنا* يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان و ما فيها كترتب افراد العلية فاذا جاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان و ما فيها الى جزء لاجزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهاء افراد العلية الى

علية لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان تمت دلت على استحالته مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا وسواء كانت مرتبة او لا كما ينافي اوائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا ٭ فان قيل ٭ لنا دليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة اذ المفروض عدم تناهي العلية بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها والمحتاج الى شيء اي شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللا ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل الا بعدم جزء من اجزائه فلها علة موجدة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها شريك في ذلك الايجاد خارج عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبه عليه بان العلة الموجدة للشيء يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما

واماجزء هافاماكل جزء وهو باطل لانه لاشئ من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص اعنى مجموع السلسلة وكل جزء منها اماالاول فظاهر واما الثانى فلان الموجد المستقل للمركب الذى هو كل جزء من ممكن لابدان يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشئ من اجزائه موجد آخر لاحتاج المركب اليه ايضافلايكون المفروض موجد امستقلافيتوارد كل الاجزاء بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله لمابيناو لا يخفى استحالته واماجزء واحد بعينه وهو ايضاباطل للزوم مثل ماذكرنا في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحاد ها لاجزاء المجموع اكثر «و اما خارجة عنهاو هذا ايضا باطل لانه لايخلو اما ان يوجد جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل «اما الاول فلانه لا يخلو اما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحداو لايكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذاالتقدير يلزم تناهيهااذ هذاالجزء صار طرفالها «و اماالثانى فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لابدان يكون موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لو جد المركب بدونه لان جميع الاجزاء نفس المركب فلايكون موجدا له واذ استحال كل واحد من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة الملزوم

باستحالة اللازم واستحالتها هي المطلوب الاول واذا استحالت هي لزم انتهاء سلسلة علية اجزاء العالم الى غير ممكن ولايخفى انه لايجوز ان يكون ممتنعا فتعين ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب الثاني الذي هو الغاية * قلنا مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري ويوضحه النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكان علل تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل اجزائها ۰ فان قيل ۰ هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل وليس في هذا الكلام شئ من ذلك * قلنا * هذا نقض اجمالي للدليل بانه مصادم للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما نذكره بعده وتفصيله انا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشئ وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وما

وماذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة * اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعا فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير * واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة * وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجدا لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث ومابعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعنى مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخلة في المجموع الاول الذى هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد لكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخر وليس فيه توارد علتين لا على السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتامل * واما الرابع فلان ماذكروه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانه امدفوع بان الجزء الذي اخترناه للعلية متعين لها اذهو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوزان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعاه ووجه اندفاعه مابيناه من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بل يجوزان يكون موجدا للاجزاء بماهوداخل فيه وابعدمنه ماقال في موضع آخر من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيمايوجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع ماقبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهماوهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مماذكره ان يكون اجزاء المعلول المركب حتى جزئه الصورى من تمام موجده المستقل لان المعلول لا يجب بدونها وليس كذلك * وماقررنا من الاعتراض هومراد من قال علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها فلما لم تكن الجملة المأخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧ او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المأخوذة كذا وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التامل في كلامه وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة * ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها

٧ بياض في الاصل

اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترديدا يداقيها وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبحه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال * بيان الملازمة الثانية

ان

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذى هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير
سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهى محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس
السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها
ماليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذى هو معلول محض ولانه
يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضا
معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون
علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا
وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة
من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ❀ ولانه ان كان واجبا تعدد
الواجب وايضا لابد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزؤها الاول
لزم امكان الواجب وان كان جزأ آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها فيلزم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب والخلف فالالزام وارد عليهم اذهم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب ويجوز ايراد النقض الاجمالى على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامي ايضا وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شئ من الله تعالى وهذا باطل قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكر فان كان جزوءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الاخر لزم توارد العلتين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته الخارجة حتى تتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان الواجب لزم صدور اثنين منه اعنى الصادر المفروض اولا والمجموع ففي ماعدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شئ من الواجب على

تقدير صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم بجميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب * فان قيل لا لزام غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع . قلنا . اعتبار الشيء معه عين اعتبار المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور الآخر والايتاتى في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر اظهر من هذا فلا تبقى لادعاهم هذا فائدة فيعود الالزام عليهم بكلامهم وليس المطلوب هنا الاهذا * فان قيل * الممكن والمحتاج الى العلة في نفس الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج غير احتياجه ومايقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار لايلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون احتياجاهما متغائرين بالذات وليس كذلك * قلنا * هذا لا يبعد لكنه عليكم لالكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن علته لايبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم عن اصله ساقط *

﴿ المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفي الكثرة عنه ﴾

الكثرة في الاشياء تتحقق * اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان كثرة اى له افراد متعددة * او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون ماهية الشيء مركبة من جنس و فصل * او بحسب الاجزاء الخارجية بان تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء * اما متمايزة في الوضع كتركب الاجسام من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة * واما بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين * امان تكون ماهية و وجود عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور * واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات و صفاتها الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى و اما المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما ستقع الاشارة اليه في اثناء المباحث ان شاء الله تعالى * لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب الجزئيات في هذا المبحث و في نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخر في اربعة مباحث اخرى * و ينبغي ان نحرر اولا الدعوى فان ههنا مقامات و للناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم و وجوب الوجود والايجاد و تدبير العالم و استحقاق العبادة و في جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم اى الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف سوى المعتزلة فانهم و ان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازلية هي الموجودية والحيية و العالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل يثبتونها فقط يسمون

امثالها سموالاو يزعمون ان الثبوت اعم من الوجود و تفصيل مذاهبهم فى هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتشابتون في توحيد الله في صفة القديم و لهذا سموا انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة قديمة لله تعالى لكنهم احالوا تعدد ذوات قديمة. واما الفلاسفة فقد بالغوا في تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا و نفوسا بل اجساما كثيرة و غير ذلك قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك. و من المجوس طائفة يسمون الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة و هي البارى و النفس و الزمان و الهيولى و الخلاء و وافقهم على ذلك الطبيب الرازى. واما الايجاد و تدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بهما ولا يشركون به شيأ في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات موجدين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله تعالى الله عن ذلك لكنهم لايجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لايجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى و لا خلق شئ الامجردا واحدا كما عرفت فيما سبق و اما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين للعالم احدهما النور و هو خالق الخير و الآخر الظلمة و هو خالق الشر و يسمى بعضهم الاول يزدان و الثاني اهرمن فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما و اما الوثنية اى عبدة الاوثان و هي الاصنام فهم و ان سموا عبدة لها بناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالوهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله الحقيقي فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده تعالى به متفق عليه بين مثبتي الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا ماذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة * احدها انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما عن الاخر ولا يتصور اثنينية وتعدد بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيأن فيكون مركبا فيكون ممكنا لما سياتي فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا خلف * والاعتراض عليه * ان ماسياتي من ان كل مركب ممكن مبنى على تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لوكان وجوب الوجود ذاتيا لهما وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب التركب في المعروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه في ذلك العارض بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما الذات اوجزؤها اوخارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركب وامكان الواجب وكذا الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها و مالم تجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما حقق جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب * قلنا هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحيثية اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكر ولو سلم فما ذكرتم معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا مباينا له بالكلية والقسمان باطلان اما الاول فلوجوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه * وثانيها ان وجوب الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد * وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمتنع

ان يكون جزأ من المتحقق سيما الواجب لتحقق و لزوم التركب في الواجب وهو محال كما تصرحون به ٭ و ثانيها ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود و كل موجود له تعين و تميز عما عداه بالضرورة فسبب تعينه المخصوص اما وجوب وجوده او غيره و الثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكر فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف و ايضا فحينئذ لا يخلو اما ان يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سببا للآخر اصلا و كلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا عن التعين لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شئ لانه عين الواجب الذى هو المبدأ الاول على الاطلاق و اما الثاني فلانه لا يخلو اما ان يكون الوجوب و التعين المخصوص معلولى علة واحدة ليحصل بينهما تلازم اولا و على الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه و تعينه الى الغير و استحالته بينة و على الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص و هو محال و يوجد التعين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا ٭ فان قيل ٭ لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونهما معلولى علة واحدة ٭ قلنا ٭ قد تقرر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول و هوان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فاينما وجدوجوب الوجود وجد التعين المخصوص لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام فامتنع تعددالواجب و هوالمطلوب * و الاعتراض عليه * ان هذاالوجه ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقدعرفت فساده في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى و ما صدق عليه و الذي هوممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس ذلك المفهوم الكلى بل ماصدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص و على هذا فقوله فاينما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به انه اينما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعا وجد التعين فاللزوم ممنوع اذ هذا التعين و الوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب و ان اراد به انه اينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذى هوالمطلوب اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود افراد المختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها قولا ذاتيا او عرضيا و يقتضى حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا التعين و حقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لتعين آخر فيجوز تعدد الواجب بهذاالوجه و لم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا و ليس ايضاضروريا * و تمسك بعضهم فى دفع هذ ابما ذكره ابو علي في

الشفاء فثبت ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لا ان شاء الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالترديد في ان سببه اما كذا او اما كذا مستبعد جدا دون اثباته وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما فاذا اعتبر احدهما لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى يقال ان علته اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان
يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب
الوجود وصفا ثابتا بثالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى
نتكلم عليه ه ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون
بعضها معلولا لشيء وآخر لآخر نعم معلول هذا الخصوصه لا يجوز ان يكون
معلولا لآخر فهذه الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب
والى ظفر نابشيء من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذى هو من اعظم
المسائل الالهية شيأ تاما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للناظر فيه بتامل
اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئان واكثر كل منها مستغن
على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء
في وصف ثبوتي بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبينات النقلية
القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اورد وامن الاستدلالات
على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين ليتضح لطالب الحق
التفاوت بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكنا
عولنا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية ٭

﴿المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية﴾

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والآخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من المليين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دايم الانتفاء وبينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور * وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تترتب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع * احدهما * انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعا اذ لا شبهة فى احتياج الصفة الى موصوفها الذى هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شئ واحد بوجهين * الاول * انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع * والاعتراض ما مر بالامس يرد عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيأ آخر وهو انه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر ولم يقل به احد * الثانى * ان اجتماع فاعلية شئ وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشئ لذلك الواحد وعدم وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول الامكان الخاص ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم تنافي الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض عليه * من وجوه * الاول * ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

الثانى ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضى وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضى ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المقبول قطعا وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرايط تقتضى ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين فى اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا وقد اجيب عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لابد من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا التنافي في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد الثالث انا لا نسلم ان نسبة القبول تقتضى الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للوجوب فان كثيرا من المقبولات مما تجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عندكم وحرارة النار ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف * وقد اجيب عنه * بان الامكان العام محتمل للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود قابله وح يتم الدليل * وفيه نظر * لان هذا لو تم لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما ينافي قسما منه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود * والحاصل انك ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف * وقد اعترض على الدليل * بانه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى * وهو مدفوع بانه لا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة * نعم يجوز ان تقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شيء فاعلا لقبول شيء آخر اذ فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له ﴿ وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال ﴿ والاعتراض عليه ﴿ ان المحال ان يحتاج في كمالاته الى غيره مستفيدا لها عنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالته هذا عين مدعانا وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما يلائمه وينبغي له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غيرها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذا لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضير في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بها مع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا لا حاصل له اذ بقطعك النظر عن الصفات واعتبارك تجردها عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا ﴿ وقد يذكر لبيان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران ﴿ احدهما ﴿ انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه ﴿ وثانيهما ﴿ وهو الزامي انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة

الى

الى ماهو منفصل عنه فحينئذ لايخلو اماان يستغني كل من الذات و الصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات و هو ما بينا امتناعه و اماان يفتقر كل منهما الى الاخرى فلايكون الواجب واجبا و استحالته غنية عن البيان او تكون احداهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداهما ممكنة و اسنم قائلين بهاذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته والوجهان في غاية السقوط * اما الاول * فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثر و وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان * واما الثاني * فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ماتمت فلم يثبت بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه و ايضا نحن نسلم ان الصفة مفتقرة الى الذات و انها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وماوقع في كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته فليس المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة الى غير ذاته تعالى لا ان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية فيرد انه بعيد جدا بل غير صحيح اصلا و انما فسرنا كلامه بهذا لما مر غير مرة ان علة الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث لا الامكان و صفاته تعالى ليست بحادثة فلايكون لها فاعل و تشعر بهذ اعبارته ايضا حيث لايجوز ان يفهم منها ان ذاته تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل * واعلم * ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ و ان الصور العقلية لا تتحد بالعاقل و لا بعضها ببعض و انكر بالغا على من توهم ذلك الاتحاد و حكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر و الكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته و معلولاتها و هي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته و كثرة المعلولات و اللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية و سبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى و لا تنافى فيه لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم و قواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد * و ان الواحد لا يكون فاعلا و قابلا لشئ واحد و ذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التى هى متكثرة حاصلة لذات الاول متقررة فيها و حكم بانها معلولاتها فاذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة ايضا لها و هذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثيرا من احكامهم ، و مثل انه تعالى غير متصف ولا يجوز الاتصاف بصفات غير اضافية و لا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذى هو صفة حقيقية على ما اختاره ههنا

ولزم

و لزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها ، ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم و انما التزم هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به قدماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما اشنع و ابعد من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة علما بجلائل الملك و دقائقه واسرار الملكوت و حقائقه بفكره ورأيه على ما هو شان الفلاسفة و يسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الارض ويجعله انزل مرتبة من الحيوانات العجم التى تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا ، و مثل ما قال به افلاطون من قيام الصور العقلية و استحالة هذا ايضا بينة و قد اعتنى ابو على في الاشارات و غيره بالرد عليهم و قال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ و المعاد)من ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالعقول فهو بناء على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ما هو المختار عنده كما ذكره في اول هذا الكتاب و للغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف ما اختاره في الاشارات و غيره وانما ارتكب هؤلاء هذه الامور المستحيلة لئلا يلزمهم ما الزم ابا على من الحق الذى انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعد مذهبهم و العجب من ابى على مع ذكائه الذى في اوهام اقوام انه لا يعدل

به ذكاء كيف يتاتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج يسميها براهين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بابطالها قضها ويهدمها كل ذلك في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن الادليلا على نزلهم فيما يقولون وعدم وثوق لهم بما يستدلون والا فان كان ما اورده السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الوادون عليهم فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغبياء لااذكياء اوفهموها وعرفوا قطعيتها وحقية نتائجها ولكن انكروها عنادا فيكونوا سفهاء لاحكماء وعلى كل تقدير لايبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتهامهم بالجهل او العناد فكلام احد منهم لايوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم الينا هم هؤلاء المتهمون الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون ما ذكرناثم يعتقدون ان كل ماصدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اريناكه ولا ينفك عن مثل ما وقع له اواعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية بمجرد العقل والرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا الله تعالى فى سلوك طريقة معرفته عن الغواية ❊

❊ البحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركب من اجزاء عقلية اولا ❊

لاخفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل ما عداه ومباين له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير الشاملة للكل فهي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود عن جميع ماعداه ويسمى تعينا لايمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهيته الكلية وهذا على قسمين احدهما ان تكون تلك الماهية مقتضية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصر في فرده وثانيهما * ان لا تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افراده اذ ليس ولايمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراده اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى مايساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان و بالقياس الى ماهو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان
و الفرس و تفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس و الفصل جزءان
عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء
موجود هو الحيوان الذى هو جنسه و آخر هو الناطق الذي هو فصله
يكون مجموعهما الانسان و الا لامتنع حمل احدهما على الآخر اذ المتميزان
بالوجود الخارجي لايمكن حمل احدهما على الآخر و لو كان بينهما اى اتصال
يمكن كيف و معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا و لو كان لكل
واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا و هو ظاهر بل في الوجود شيء
واحد هو زيد مثلا فاذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر مبهم
محتمل للانسان والفرس و غيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها و هو جنسها الذى
هو الحيوان * و من امر آخر يحصل الاول و يعينه اى يجعله مطابقا لحقيقة
زيد و هو فصلها الذى هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهى
الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان و كذا التعين ايضا جزء
عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
او بسيطا و آخر هو التعين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه و بين ما يماثله والى امر مخصوص
به يتميز عما عداه لا ان هناك موجودات متعددة متمايزة في الخارج . والدليل على
هذا ما ذكرنا من انها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج لامتنع حمل بعضها على بعض
و ان النوع و الجنس و الفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتركا بين كثيرين ومن اجلى البديهيات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ٭ ومنهم من ذهب الى ان التعين موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه بما قررناه وهو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب ٭ اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان امكن تصوره بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية ٭ واورد الفلاسفة دليلين ٭ احدهما لنفي التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا ٭ وثانيهما لنفي التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزائه لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه وافتقاره اليها وكل مسبوق بشيء مفتقر اليه ممكن ولا شيء من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزائه لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب ٭ والاعتراض عليه ٭ ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيده الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بديهي فلا بد له من برهان بين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب • فان قيل • ان كان شيء من اجزائه ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته • قلنا • قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد الواجب فلا يتم ما كان مبتني عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر الى علة سواء كان له اجزاء اولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكروا دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصطلح على ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعني الموجد الاول للعالم اجزاء عقلية او خارجية كما هو المدعي ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

و هو العقل و هو ممكن و لا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا . فان قيل . لاتكون الاجزاء العقلية الاماخوذة من الاجزاء الخارجية فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية و قد سلمتم امتناعه * قلنا * هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات مركبة في العقل و البداهة لا تأبي عن ذلك و لا برهان عليه * الثاني * اي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لايشارك شيئا من الاشياء ماهية و ذلك لان حقيقة كل شيء سواه تقتضي الامكان و حقيقته تعالى تقتضي الوجوب و الامكان و الوجوب متنافيان و تنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى مايميزه عن المشاركات الجنسية و هو الفصل او النوعية و هو الذي سميناه التعين اذ الاحتياج الى احد هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين و هذا مبني على ان الفصل لا يكون الا لتميز الماهية عن مشاركاتها الجنسية و ان تحقق الفصل للشيء مستلزم لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين و يكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد تقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سياتي بيانه

وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسيأتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان تكون حقيقته تعالى مباينة لحقيقة كل ما سواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا متساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي . فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقايق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات اي ليس ماهية منها ولا جزؤها بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركته لها ولا لشيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له * وقد يقال * في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين * احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤها بل عارض له فيكون قايما بالغير والوجود الواجب قايم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية * وثانيهما ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الا معارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا المنع ما ادعاه المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لا شبهة في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ٠ ومن ادلته ما ذكر في الوجه الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة * وقد عورض اصل الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته بوجه الزامي وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه الموجود لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر جنساله فلزم ان يكون له فصل وتعين اذلا بد لكل موجود له جنس من فصل يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية * اجيب * بان ليس معنى الموجود لا في موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق على الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراءها ولا ماهية للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود بالفعل امران * احدهما * انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهرا واللازم باطل فانا نصدق كثيرا بان زيدا مثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن ان نعرف انه موجود مقيد * وفيه نظر ٠ لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع بالفعل لان المعدوم كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة خارجية او لا فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا * وثانيهما ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت ذاتي الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون الا لعلة فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبي فثبت ان ليس المراد من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ماذكرنا * قال الامام الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا * ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لا فيه ولا حق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه * وفيه نظر * لان المعارض لم يدع ان ماعرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان

المعرّف حدا او هنا ليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا
اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج
بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
وجب ان يصدق عليه المعرّف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
اذ هو لا يكون الامركبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
لا يكون بديهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
الله تعالى ليس بديهيا * وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشئ الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا
على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب

القلوب المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى *

* المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *

اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات * واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غيرها لكان قائما بها قطعا والا لم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام * احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لاحتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا * وثانيهما * وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل * وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة وعلته لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علته التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع الصفات قدمر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضيته مستقلة للوجود فاما اذا كانت مستقلة بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسميه ممكنا * واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف الماهية به قديم * وقد بينا من قبل ان التاثير في القديم غير ممكن وان اردتم بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لا نسلم ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا

به وزادوا فاوردوا التوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشي والضحك واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهة انه لا يحتمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراءها * وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره * الثاني * انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى ما ذكروه وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود محتاج في كونه موجودا الى غيره الذى هو الوجود والوجود في كونه موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره الذى هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره وليس بشيء آخر ومن البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة * وما يقال من ان الوجود واجب والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجرى في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه * فان قيل * نحن نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طبايع مختلفة بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود العلة وبعضها يلزمه التاخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذى تختلف افراده باحدى هذه الجهات مشكك فعلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذى هو عين الذات حقيقة من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها * قلنا * ان كانت الصفة عين الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به * فان قيل * اذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج لم يتصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجودا

موجودا خارجيا . قلنا : لا يلزم فان اتصاف شئ بآخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشئ في الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج و تحقيق هذا ان الموجود الخارجي ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته و وجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده و يكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده و ان كان الثاني لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا و لم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجي اولا اذ اتصاف الشئ في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد و ان يكون بامر معدوم فيه كالعمى و لكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج و ان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذ اتصاف الشئ
في الخارج بآخر و ثبوته له سواء كان الآخر امرا وجوديا او عدميا بدون
وجود ذلك الشئ ممتنع بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشئ متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج و ايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث * انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

مايقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لايتصور اقتضاؤها له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها* واجيب عنه * بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للموجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتض لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبالذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجبي بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجبي فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا* وفيه نظر* اما اولا فلانه لا شبهة لنافي ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود مايكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن كونه موجود الا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن

الممكن مايتساوى كونه موجودا وكونه معدوما والامايتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم الواجب تقتضى ذاته وجوده انه مايقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار ان هذا المطلق حاصل له اماذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الوجود الذى به يكون موجودا الا الوجود الذى يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لايخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ماسبق من ان الواحد لايكون فاعلا وقابلا لشئ واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشئ ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عينه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشئ قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل معا لعارضه ‌ ‌ واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعني في العقل والممكن ليس كذالك فافترقا لا يغني هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض في الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا المبحث فلا يحتاج شيء منهما الى فاعل ولا يكون العارض اثرا له لان احتياج الشيء الى الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجود افلا ينتقض على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكر . قلنا . كما ان الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية كالسواد اولا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدونه وهذا بديهي من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة ومالا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دايما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشئ بالشئ بمجرد اعتبار العقل لا في نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزي لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا ٭ وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شئ منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا الكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور يعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحيوان والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشئ منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افراده ففي الممكنات عارضة لماهياتها ففي كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيئان فقط فرد من الوجود وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مباينة لها هذا حاصل

مذ هبهم * و من اعتراضاته عليهم انه يلزم مماذ هبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره و بطلان كل منهما غني عن البيان
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب و الممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذ اته عروضه لماهيته او لاعروضه لها او لا يقتضي لا هذا و لا
ذاك و على الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لماهيته على زعمكم و على الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها
فيها بالاتفاق و على الثالث يلزم ان يكون عدم عروضه لها في الواجب لعلة
مغائرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة
هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لانا نقول * فيحتاج الى
ذلك العدم وهو ايضا علة مغائرة و وجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
و لا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجبي
الذى هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن و لا يلزم من عدم اقتضاء
العارض العام للحقائق المختلفة لشئ عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة و لا عدمها مع ان الانسان يقتضيها و الفرس
يقتضي عدمها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق * و منها * انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى و اتفقوا على ان وجوده مدرك لهم
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر و غير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته * و وجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك و لا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها * انه لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعلله وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة البارى ولا شك في استحالته * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجبي الذى هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها واحكامها لشئ من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في علية الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها * ومنها * ان من قواعدهم التى بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجود محض ودافعه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان تختلف مقتضياتها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بنفسه بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ه ووجه اندفاعه ان كونه طبيعة نوعيــة مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فـلا جنسية وهو كونه مقولا على افراده بالتشكيك ه فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل كلي ولوكان عرضيا ماهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل منهما حصة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منهما مايجوز على الآخر ويلزم المحذور ه قلنا ه لا يلزم من عدم جواز اختلاف مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شي وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجبي الذي هو فرد من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان لم تقتض حصة الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبنى جميع هذه الاعتراضات توهمه ان كون مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لايجوز ان تكون افراده متساوية فى الحقيقة بل على تقدير كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جداً واعلم ان لبعض المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا انظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملتها لا يظهر منها شئ محصل ولا يثبت بها مطلوب منقح فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل لنتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الاما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لايكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلايكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئى حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا * هذا ملخص كلام ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد * واجاب عن الاول * بان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته * وعن الثاني * بان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام * ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معاني الالفاظ التي يقع الحكم عليها او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقية الاحكام وبطلانها فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان ما تفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشيء الذي له نسبة الى الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشيء الى نفسه لا تعقل الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله فلا يكون الوجود مفهوما كليا ان اراد به ان الوجود الذى هو عين الواجب وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد فى ذلك لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لايجوز ان يكون معنىً آخر اعم من هذا الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود فى نفس الامر * والحاصل انه ان كان لبديهيات العقل من التصورات و التصديقات و لما يلزم منها من النظريات القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو ببديهته فهم ان للوجود معنى كليا مشتركا بين الموجودات و هو الكون و التحقق و يحكم قطعا بان الممكنات متصفة به فى نفس الامر بحيث لا انسبته اليه اصلا وان لهذا السواد و هذه الحرارة وامثالهما ولمحالها تحققا حقيقة فالموجود مفهوم كلي و معنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لهذا نسبة الى الوجود يعنى غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئا مما ذكر فليس بحق وان لم يكن لبديهياته و لوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لاتركيب فيها اصلا لاتعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على هيا كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الا حقيقة البحر ٠ ويدعى انه لايظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لايفهمها ولا يحكم فيها بشيء واما ان دراك نقائضها والحكم بها احكاما بديهية او مترتبة عليها لازمة منها قطعا فلا وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه لايخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب ٠ الاولى ٠ ان يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس فانه ينير بشعاعها وفى هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس التي يستفاد الشعاع منها ولاشك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض جايز بل واقع ٠ الثانية ٠ ان يكون نوره مقتضي ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيئان الشمس والنور وهما متغائران لكن اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها ٠ الثالثة ٠ ان يكون منيرا بذاته لابنور زائد عليه كالنور فانه لايخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لابنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه

بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس وساير الاشياء انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليا تها ولا مرتبة في المنيرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي وللاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولاها . ان يكون وجودها مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهنا ثلاثة اشياء ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود عن الموجود به جايز بل واقع . وثانيتها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمتنع زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر المليين . وفي هذه المرتبة شيئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغائر له وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه وفى هذه المرتبة شي واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان واجب الوجود يجب ان يكون فى اعلى مراتب الموجودية فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع فان النور نور لا منير لامتناع اتصاف الشيء بنفسه بديهة بل من محققيهم من صرح بان صور ذلك الاتصاف لا تمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا * فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلى البديهيات فمرادهم ان كل مفهوم مغاير لمفهومي نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما الحصر وابهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض واما ليس بابيض مثلا كان ترديدا مقبولا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما ليس جسما واردت بالجسم مفهومه لا ماصدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكرنا ان صح ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثاني لا بان الاول صحيح دون الثاني بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما ابعد بالنسبة الى العدم فان شيئا منها لا يتصور ان يصير وصفا له فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر فهو لا يجديكم نفعا والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج الى غيره الذي هو موجده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجده * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان الا منع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلى المجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك اصلا وما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجده فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الى موجد ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجوده مقتضى ذاته * فان قال * لايجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج الى الغير الذى هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذى هو موجده * قلنا * قد مر مايرد عليه مع انه كلام آخر لاتعلق له بماذكره هنا فتكون مقدماته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو بنظر دقيق * واما النظر الدقيق فيتبين به انه وارد و هذا البحث وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة مع ماذهبوا اليه اعنى كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض لترويجها بتهويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال *

البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث بيان ضعف ما اعتمد لت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة والآتية ايضا وذلك وجوه * الاول * بانه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ممكن و الواجب لايكون ممكنا قطعا * اما الصغرى فلوجهين احدهما ان كل جسم منقسم الى اخر مقدماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى اجزاء معنوية وهو الهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر و ثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصريا ومن جنسه

ان كان فلكيا اذ الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون مركبا منهما وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له مشارك في الماهية والا يلزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منهما من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الا ماديا ويرد عليه ان هذه المقدمات لابطال كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خرط القتاد واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي نقدر انه

واجب الآن يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ماهو اعم من الفاعل و الاجزاء الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركب لايستلزم ذلك اعني لايتم استدلالهم عليه ولو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا ممكنا فلا بد لدليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثانى من الوجه الثاني ايضاو حينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسماعلى الاطلاق غايته انه دل على امتناع كونه جسماله مشارك نوعى كالعنصريات مع ان لزوم المشارك النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء ناقص لايفيد العلم لكن على تقدير التنزل و تسليم هذا لايدل الدليل على امتناع كونه جسماليس له مشارك نوعى كالفلكيات * الثانى * ان الله تعالى مبدأ اول للعالم و الجسم لايجوز ان يكون مبدأ اولا له لان العالم جواهر و اعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اولا لان الاعراض محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها و لابد لتلك المحال من فاعل فيكون فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلايكون الثاني مبدأ اولا فلزم ان يكون فاعلا للجواهر و لايجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته لانه لايكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لالماذكر من انه لوكان الفاعل المادة لزم كونها قابلة و فاعلة معا و هو محال فانه ساقط جدا لان المحال في زعمهم كون الواحد قابلا و فاعلا لشئ واحد و هنا لايلزم ذلك لان المادة قابلة للصورة و على تقدير كونها فاعلة لاتفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر و بالجملة الفعل للصورة و فعلها لايكون الا بمشاركة من الوضع الاترى ان النار لاتسخن اي جسم في العالم بل مايلاقي جرمها او كان قريبامنه و الشمس لاتضيء الاما كان مقابلا لجرمها و كذا امثالهافاذن لايكون فاعلة لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء و لالجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون فاعلا لجزئيه لان جزئيه لوكان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزاء الجسم هما الهيولى والصورة و لايتصور الوضع لشيء منهماالان المراد بالوضع هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه فالقيام و القعود وضعان و كذا الانتصاب و الانتكاس و لاشك ان مثل هذه الهيئة لايعرض لماليس بجسم وشيء من الهيولى و الصورة ليس بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما فلا يكون فاعلا لجسم و اذا لم يكن فاعلا لمفارق و لا لهيولى و لا لصورة لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي هو المبدأ الاول ليس بجسم و هو المطلوب • و الاعتراض عليه • اما اولا • فان ماذكروه في بيان ان الصورة الجسمية لاتفعل الا بمشاركة الوضع من الامثلة استقراء ناقص لايفيد علمافلا اعتبار له في مثل هذه المقامات • واستدل عليه الامام الرازي بان تاثير القوة الجسمانية لوكان فيمايقرب من محلها و فيمايبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
جسمانية بل مجردة * ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التاثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالها * وايضا المفروض في
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالها القريبة منها
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره * واستدل الشارح الآخر الاشارات عليه بان الصور
صنفان * صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع * وصور قوامها بذواتها لا بمواد
الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع * وفيه ايضا نظر *
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها
وضع ما اذ افعالها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهر

غير

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل الله لا بد لفعلها
من وضع مخصوص معين لمحله مع مفعولها مثل القريب و المقابلة ونحو ذلك
و الا فلا البعيد و غير المقابل ايضا وضعا مع جرم النار و الشمس و لم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
و لا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذى ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم * وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا التشبث عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة
بعض مقدماته لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيده مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة و اني نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف و الا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد * و اما ثانيا * فانهم
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها لقبول
صور و اعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة و صورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها فيها بايجاد صورة
لها * فان قيل * الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التاثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية و لا يمكن

اجتماع المائية و الهوائية معا في تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية او لا ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية و الوضع السابق لا يفيد * قلنا * لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها و لم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها فاذ ازالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى و حين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا ازالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى و العلة هي احدى الصور الشخصية المتعاقبة و كما ان قوام السقف مشروط بالدعامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى و الا سقط بزوال بعضها اذا لم يخلفها الآخر في آن زواله * و يتاتى مثل هذا في التاثير و الوضع بان نقول لا نسلم ان مثل هذا التاثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اي بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية و آخر مع الصورة الهوائية لم ينتف في آن قط شرط التاثير فلم يمتنع التاثير و لم يلزم كونه بالوضع السابق * و اما ثالثا فما قيل ان المادي يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثر الخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادة او متميز اللوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك * واما رابعا فلقائل ان يقول انا نجد ان الماديات كثيرا ماتؤثر في المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب مايرتسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لاوضع لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم ان يجعلوها حال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها ومحل الفعل اذهما واحد هنا فرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة كلامهم هذا لايخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا لاحاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة الثالثة ان الجسم لايجوز ان يكون فاعلا لجوهر لايحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما يفعل بصورته والى مااستدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لايفعل الا بمشاركة الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذن لايكون فاعلا للمفارق الى آخر ماذكروا من المقدمات * الثالث * ما اورده الامام حجة الاسلام رحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور ان يزيد عليه وينقص لدلالة البرهان على تناهي الابعاد وكل جسم فرض يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون شيء منها مبدأ اولا * واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغر او اكبر

منه كما انكم قلتم ان افراد الجرم الاقصى الفلك الاعظم متقدر بمقدار ه المخصوص وسائر المقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا لكون النظام فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا ذا قدر غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال في نفس الامر فان قال لم اختص بهذا دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان امكن دفع السوال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس الكلام اسند لالا وجوابا اختصاص بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء *

* البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم *

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع فالمطلوب في الموضعين من حيث هو واحد ولم يكن ايضا بين وجوه الاستدلال المذكور فيها كثير فرق فاحدى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسئلة واوردنا بدلها ما هو اساس للمباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متحير في ان حقيقته ماذا او ذلك انه فسره في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امرا عدميا

ولا

ولا يخفى فسادهذا وفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعلوم وستسمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لخفائها بل لشدة وضوحها دليل على ان ليس مايقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لانزيد مما قالوا في بيان تلك الماهية الاما هواقرب وهوما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة مايوجد عند المجرد لابوجود اصلي بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف المجاور واسخانه واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولاتثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا

وغير اصيل و يسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجودين شيء واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ماقيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور * فان قيل * ماذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض مايترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية * قلنا * المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللاشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع مايختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها لايترتب الاعلى الوجود الخارجي * ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لايحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين * الاول * انا نعقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

الهندسية

الهندسية بل التي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن هو بكونه معقولا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما صرفا والمعدوما ت الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانهما متقابلان ليس بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره والعدم ان معدوما ن صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما عداه كيف يعقل ان المعد قربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات هو دون غيره فالتمايز في بين كلا ميهم هذين أظهر من ان يتردد فيه احد ومايذكر في دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة . الثاني انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لآخر في نفس الامر يستدعي ثبوت الآخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة فيهما • والاعتراض عليه • اما اولا فان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق اى في الخارج والذهن معا مقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي صادق قطعا ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا • واجاب عنه بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له تلك المقالة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر واما ثانيا فان نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكروه في الخارج والذهن لاشكل معنى صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق • فان قيل • الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق • قلنا • ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اي وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا موجودا فيه واما ثبوت ظلي اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس الامر ويعود الاشكال بحذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه العبارة في غاية البعد ، وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجي اي وجوده الاصلي كما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكواذب فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فاتصافها بها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة وعلى ماذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ماذكرنا
من الاحكام الصادقة على المعدومات والممتنعات مطلقا اى في الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذى
لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضائفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا ايدل ايضا على ان المقدمة القائلة بثبوت الشيء لآخر يستدعى ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع * فان قيل * كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية . قلنا . الضرورى ان وجود الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعى وجود موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود حقيقة الا ترى ان للعمى ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا فحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض اتصاف الاشياء بها واستدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء مع انا قد قدمنا انا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليهم بيان مايدعونه ودفع مانورده على ادلتهم بالا يبقى معه مجال تطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ماادعوه قطعيا ضرورة او برهانا بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر فى كتابنا ان كثيرا مماقالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كمايعتقد المقلدة فيهم * فتحقق بماقررنا ان دليلهم على الوجود الذهنى غير تام لان كلامهم متردد في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك للذات المجردة وامثال هذا * وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقة متمثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو اى انتصب عنده قائما * و بالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بما في معناه في غاية الشيوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف و الوجود ليس منها مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم * فلذا قال المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها و مرادهم بقولهم حصول الصورة الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام و مرادهم انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الاكثرون ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * و بما قررناه آنفا و ما بينا سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية و الفرق بينهما اعتباري و من اختلاف احكام الشئ و لوازمه باختلاف وجوديه و انه لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة و تارة نفس الصورة و لا شك في الفرق بينهما و مثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار و السواد و بالاعوجاج مثلا حارا و اسود و معوجا و يلزم عند الحكم بتضاد السواد و البياض و الاستقامة و الاعوجاج اجتماع المتضادين * و مثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شئ و يمكن حصول الجبل بعظمه بل حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها و اللوازم بينة البطلان الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي و غيره و وجه سقوطها

يظهر

يظهر بادنى تامل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات قوية لامدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما عرفت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه تترتب على وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما الآخر * وثانيها * ان الشئ كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك ولاشبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة فى الذهن والا كان معلوما بالكنه بل ان كان الماهية الضاحك فتعريفهم المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك بالذات المجردة لا يصدق عليه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشئ عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولامنافاة في هذا ولافيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلامحذور * قلنا * المعتبر في كون الشئ جوهرا اوعرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق الوجود ولانزاع لاحد في ذلك والايلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولايقول به احد * وهذه الاعتراضات لامخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهيـة المعلوم بل شبح ومثال له كصورة الفرس المنقوشـة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلي للشئ ان مثاله الذى هو كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شئ من هذين الاعتراضين اذ لاشبهة في انه لايلزم مطابقة الصورة وذي الصورة في كونهما موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلي بل بالمعنى الذي ذكرناه ولافي كونهما جوهرين او عرضين فجاز ان تكون صورة الشئ موجودة بوجود اصيل في الذهن وماهي صورة له موجودا بوجود ظلي فيه بذلك المعنى بلامحذور وجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجي بالنفس وذو الصورة جوهرا لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشئ وكذا جاز بعد كونهما عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لايخفى عليك انه ليس على هـذا الرأى

لشيء حقيقة وجود ذهني اي غير اصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في الذهن وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته *

المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء

اما عند المليين فلانه فاعل لجميع ما عداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لابد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به . وما يقال * من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشيء لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ومن اين يعلم فعلهما ذاك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتا بينا * واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علما بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبته بغيره . ومنهم من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول اوردوا على انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد اى غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ماذكرنا اما الصغرى فقد مر بيانها و اما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان المانع من كون الشئ معقولا انما هو اللواحق المادية و المجرد منزه عنها فلا مانع من كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل و كل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء و ايضا نعلم بالضرورة ان كل ما نعقله يمكن لنا الحكم بشئ ما عليه و لو بكونه ممكنا او موجودا او مايشبهه و الحكم بين الشيئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره و حينئذ لزم امكان ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتها في العقل و اذا امكن مقارنتها في العقل امكن مقارنتها مطلقا سواء كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون و على الاول يلزم الدور لان حصوله في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم الدور و على الثاني يلزم المطلوب و هو امكان المقارنة بينهما مطلقا و اذا ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي و هو فيه قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا نتصور تلك المقارنة الا بحصول تلك الماهية في المجرد و معنى التعقل كما ذكرنا و اذ اثبت امكان تعقله لها ثبت

تعقله لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما والايجاز وجوب شئ لها لكنه لم يجز لان الحدوث مشروط بالمادة كما سلف والمجرد برئ من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجي قائم بنفسه لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرتسمة فيما عداها وهو المطلوب فما دامت صورا عقلية ليست واحدة منها عاقلة لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون محلا لما يقارنها فتكون عاقلة له، هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكروا في بيانه من الاعتراضات لكن نساعدهم على هذه الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشئ معقولا في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة البارى تعالى عز شانه مع انها مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفوس وسائر القوى الفعالة والمنفعلة كما اعترفوا به عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان اراد وا بالغير جميع ما عداها وشئ من الوجهين الذين ذكروهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافي التعقلات الاستقراء ناقص لانه لايمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل بين تعقلاتها تناف اولا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض الاحكام على كل ما نعقله لا بكلها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغني عنه وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له في العقل وماذكروا من ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وماذكروا من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان الشئ لا يكون ابدا مشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا او ممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شئ واجبا او ممتنعا وحال جميع الممكنات هكذا اذ لو تحقق موجبه وارتفعت موانعه وجب والا امتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدا لكن هنا امور ثلاثة متخالفة بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد وماهية غيره اذا تعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منها و الاخريان و ان كانتا متلا زمتين في التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة ماهيات متخالفة و ان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن ابد او ليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل و هذا الحصول مشروط بامكانه و امكانه بل امكان الاولى ايضا ليس مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان الامور العقلية و الخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وماذكروه نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما بامتناع الاجتماع و هذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه مقارنة بينهما و هي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه و هو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا اى سواء كان في العقل اوفي الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان تعقله لها وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه و ما قالوا في بيان انه فاع النقض

بزيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال والثانى هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساو في امر فجاز ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضى ارتسامها باخرى منها او في اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الاترى ان السرعة والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منهما خصوصية تقتضى ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكروه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل من الشيئين حالا في الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهنى فلا استحالة فيه الاترى ان المجردين يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكروه من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع انا لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تامل في هذه الاعتراضات لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف في اصل المطلوب الذى هو ابطال الدليل * وثانيهما انه تعالى لو كان عالما

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
اما الملازمة فلانه تعالى علة ما سواه من الموجودات كليها وجزئيها والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في البحث الذي يتلو
هذا البحث. والاعتراض عليه * اما اولا * فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيهما فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
الى المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد
ولهذا استثنيت في اول الدعوى * واما ثانيا * فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك. وايضا ما تتمسكون
به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
ذكروه وهو ليس بديهيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى ٠

﴿المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته﴾

وقد استدلوا عليه بوجوه ٠ الاول ٠ انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شيء من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته ٠ والاعتراض عليه ٠ انه مبنى على انه يعلم غيره وذلك ماقدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثانى فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر ٭ الثاني ٭ ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل فى حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته ٭ والاعتراض عليه ٭ انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ماذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بديهي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشيئين ولو سلم فهذا لايتأتى بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لايتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفى فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
التغاير الاعتباري بين المتسبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
الذهني وان الوجود الغير الاصيل اوالموجود بهذا الوجود وانه صورة
حالة في العالم وهنا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولى وعلم حضوري
فما ذكروه اولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه
هنا تعريف للعلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا
لايبعد ان يقال دليلهم الاول لاثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
ودليلهم الثاني لاثباته بالمعنى الثاني ۰ ونحن نقول ان العلم مما يفهمه بالضرورة
كل احد امابكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره ويعلم قطعا ان مجرد عدم
غيبة الشيء عن نفسه الذى سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا
او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس
فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير علم
وهذا مما لايشتبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرون
على تقليدهم فذرهم في طغيانهم يعمهون ۰ الثالث ۰ وهو بالحقيقة ان تم
دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

و اكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذالك * و الاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضوري فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذالك المعنى و لا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم و ان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل و حينئذ تكونون هادمين ما اسستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته * و ايضا قولكم العلم شرف و كمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجديكم نفعا و ان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا و ان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم استكماله بالغير كيف و مثل ما ذكرتم يتأتي في جميع الصفات الكمالية من القدرة و السمع و الرؤية و غيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى * و ايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى و انتم لا تقولون به و ليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم *

﴿ المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ﴾

قال الامام الرازي اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا و ان كانت غير متغيرة

كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بآلات جسمانية لان المتشكل لايتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه تعالى بها لانه منزه عن الآلات الجسمانية وعند نالما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا * واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه . الاول . انه لو كان عالما بها لزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة * اما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه دخل او لا يعلم شيأ منها فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما مركبا واما بسيطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم شيأ منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيدخل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين . والاعتراض عليه . منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نفس الاضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر الا نفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تتعدد بتعدد المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في حقه تعالى * فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها له او تكون كافية في انتفائها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان

الاول وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفائها عنه يكون محتاجا الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل وان كان امرا منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه * قلنا * هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم الاول ازلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا ينتفي علم ولا يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا او استمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الان يتجدد لنا علم آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله تعالى منزه عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه داخل * وانكر

الآخرون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه * الاول * تنافي محمولهما بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول الاول جهل والثاني علم * الثاني * تنافي محمولهما بالاشتقاق الى العلم به اذ يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اسيدخل الدار ولا يعلم انه دخلها سواء علم انه دخلها او لا وكذلك يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم انه سيدخلها سواء علم انه سيدخلها او لا * الثالث * تنافي شرطيهما فان شرط كون اعتقاد انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع * الرابع * تغاير متعلقهما اذ لا شبهة ان حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين * الخامس * انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا من الامور يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها ستقع وانفكاك الشئ عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان العلم بانه وقع الشئ غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل * وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق بالاتفاق بين وقع وسيقع الابدلالة الاول على المضي والثاني على الاستقبال وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكمي هذا او معنى المستقبل ماهو بعد زمان حكمي هذا والمعنيان لا يتحققان
الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه و حكمه مستمرا
ازلا و ابدا من غير تجدد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
و حكمه ماض و لا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل و سيدخل
فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان ينتفي
احدهما و يتجدد الآخر و شيء من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
فلم تثبت الملازمة و بطل الدليل و حمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب
الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
يعلمها على وجه كلي و مرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن
و بعضها في الماضي و بعضها في المستقبل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر و هذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا و بعضها بعيدا او بعضها متوسطا
كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس
بالقياس اليه بعضها ماضيا و بعضها مستقبلا و بعضها حاضرا و كذا الامور
الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
وقت و ليس في علمه كان و كائن و يكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا و ليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات و احكامها دون خصوصياتها و احوالها كيف و ماذ هبوا اليه
من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه * ونحن نقول ماذ هبوا

اليه

اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم تنافى اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثانى . ان ادراك كل جزئى بآلة جسمانية فلوكان البارى تعالى مدركا للجزئيات كان جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو بآلة جسمانية ان كل جزئى لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما لامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى ببعض الجزئيات اعنى المتشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما والا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهومبنى على انه لا يمكن ادراك الجزئى من حيث هو جزئى الا بالاحساس اوالتخيل وما يجرى مجراهما من الآلات . واما المجردات فلايمكن ادراكها الا بمفهومات كلية غيرمانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة بواحد منها غيرصادقة بالفعل على غيره . والاعتراض عليه منع تلك المقدمة وما ذكر فى معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على ان ادراك الشئ انما هو بانطباعه فى المدرك وقد ابطلناه ولئن سلم فلانسلم ان انطباع ذى المقدار فيما لا مقدار له محال وانما يكون كذلك لوكان الانطباع وكونه ذا مقدار باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود الذهنى وكونه ذا مقدار فى الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالته فضلا عن بداهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان
كثيرا من لوازم الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيهما صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهيولى لا مقدار لها
مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهيولى لا مقدار لها في
حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
المقادير والا فامتناع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما
لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل * واما المجرد الذي ينطبع فيه صور
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما
تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زايدة عليه وكان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * انا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فيتأتى فيها اجراء ما ذكروه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا ههنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة فقط *

﴿ البحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا ﴾

اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اورده الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكروا في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * اما مذهبهم * فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كمالاته واستكماله بها عن الفلك وجوهرا آخر منطبعا في مادته وصورته بمنزلة نفس الحيوانية لنا ترتسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاوضاع ويقال له النفس الجسمانية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهرا آخر مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة للكليات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية * والامام الرازي جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاذاتين متبائنتين وهو آلة لهما بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان لم يدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك وسيجئ في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استدلالهم * على ثبوتها

للفلك

للفلك فلهم فيه مسلكان احدهما لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية

المسلك الاول لهم فيه وجهان * الاول * انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤها مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لابد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من الحركة امر آخر ولابد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولابد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محضا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان المقصود منها هو وضع معين كلي * فان قيل * هذا الكلام متناقض لان كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا * قلنا * لا كذلك فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذاك وما يصدق على

كثيرين فهو كلى نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه وبهذا الاعتبار يكون قسيما للكلى فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلابد من ان يعقله فاعل الحركة الذى يقصد اليه لان القصد الى المجهول محال بديهة والعاقل للامر الكلى لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك فيكون شيأ مجرد الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة الفلك لوكانت ارادية دائمة لكان مبدؤ انفسا مجردة وهذا ما اوردناه ❊ فان قيل ❊ ماذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات عليه وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها وهلا اكتفوا بان يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شئ آخر اما ان يكون جزئيا معينا منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقهبات ❊ قلنا ❊ ان ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لو قف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة الى السكون فاللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقديرفالاستدلال فاسد فلا بدمن ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الانفصال فلان الحركة
لابد لها من مبدء هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممتازا
عنه في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد وارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمانية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ماهو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا اسقط الانسان عن عال او لا كما اذا اهبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاوضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
بعينه مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض وبعد حصوله لغرض

آخر اهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الابترك الاول بل يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده * واما القسرية فلوجهين احدهما ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فلنفرض انه حرك بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لامتناع وقوع حركة ما لا في زمان ولنفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كون زمان

كز مان الحركة العادمة للمعاوق فتكون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء كالحركة لا مع المعاوق وهذا محال * فان قيل * هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية * قلنا * المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلانها هي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انتفاء الزمان لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب * هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لابد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لامن حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم * فان قيل * غرض الفعل لابد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور في الشئ مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لابد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا * الفعل الذي يجعل نفس الحركة غرضا له هو ايجاد الفاعل اياها فلاشبهة في تغايرهما فلامحذور * وقد يقال * في بيان ان الحركة لاتكون مقصودة بالذات ان الحركة لايمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه ومالاقرار له في ذاته لايمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاته بل لشئ آخر يتحصل به ويكون مايقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها * وفيه نظر * اما اولا فلان قوله مقتضى الشئ يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فسلم ولايلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حد

في حد من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اينه ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه ضرورة ولا برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها من مقتض البتة فمقتضيها اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر بطلان ذلك القول وان كان الثانى ننقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ماذكرنالوسلم في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده لابدوامه وقراره لغرض من الاغراض ❊ واما ثانيا فلان ماذكره على تقدير تمامه لايدل الا على ان غير القار لايجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها ❊ ولا يلزم من هذا ان لاتكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بتوسط شيء آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب آخر بل لذاتها ❊ وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدى الى الغير والتوجه اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ❊ ودفعه يظهر من التامل فيما ذكرناه ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم ان طلب المحال دائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

باستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى يمتنع منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات و غيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع و لا يتصور ثبوت هذا ببرهان اصلا و لو سلم فماذكرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بعينه من ان هذا الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة لوضع آخر متعين و هكذا الى غير النهاية لا بد لنفى ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمانية المدركة للجزئيات المريدة لها و مع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له و قد بينا بطلانه . و اما ماذكرتم في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع . و ماذكرتم في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ماذكرتم ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا و الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبا ن بالطبع و متروكان بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة و المستديرة * و قد بطل كون كل منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية و انتم لا تقولون به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع و هو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك * قلت * امثال ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع و هو نفس الحركة او لزوم من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧ فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبا و مهروبا عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلبا له و هو بديهي الاستحالة * و يترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلبا له بعينه لانعدامه بتركه و استحالة اعادته غايته انه يكون طلبا لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه مطلوبا و لا كون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة المستديرة مطلقا اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء توجها اليه بعينه محال قطعا و على ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال و لو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز ان تكون قسرية ممنوع و ما بنيتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاختلاف الطبع غير مسلم واستدلالكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما للقاسر لزم كون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء كالحركة بدون المعاوق وهو باطل فاسد بمقدمتيه * اما الملازمة فلانه انما لزم ما ذكرتم لو كان تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرتين لذاتيهما تقتضيان مقدارا من الزمان لامتناع اى حركة كانت لا في زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث بحسب المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم والمعاوق وهو كما فرض ساعة ففي الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق * وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة لذاتها لا تقتضي مقدارا معينا من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للانقسام عندهم الى غير النهاية وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معينا من الزمان بل مطلق الزمان واما خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما هو بحسب تفاوت المقاومات * وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا لا نسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معينا من الزمان وليس بنا في بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفينا ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها الناشئة من مسافتها وقوتها المحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا * واما بطلان اللازم فلان المعاوق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في العوق فتكون حركة ذي هذا المعاوق كحركة عديم المعاوق بالضرورة ولا امتناع فيه ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة الوتد بالقسر الى السفل اذا غرز في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما اوردتموه من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة ولم تذكروا دليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي

* فان قيل : سكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اى اجزاؤه المفروضة متساوية في تمام الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التى تقع في فيها والاوضاع التى تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الاحيازا والاوضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شئ من تلك الاحياز وعلى شئ من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكون على الفلك وايضا محال لانه رجحان بلا مرجح واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا : قلنا : هذا مبنى على بساطة الفلك وهي ان سلمت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كامتناع السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل النقط المتوهمة فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالته او تقع الى جانب معين فقط لتتعين نقطتان للقطبية وكل واحدة بما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا مقابل على التعاقب وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير واذ ابطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين با قتضاء طبعه الحركة اذ لابد للمتحرك من احدها ومدعاكم انها ارادية وان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ❊ ثم ما ذكرتم في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها لبعض وانها كلها متشابهة الطبائع حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسر او المقسور وشئ منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمتيه اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما توهمتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه * الوجه الثاني * من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيجئ بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو ههنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة * فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور * قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا اعم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبنى على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

المسلك الثاني ان كل فعل اختياري لابد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراده وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاوضاع المخصوصة لابد له من مبدأ لارادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو المطلوب * والاعتراض عليه من وجهين * الاول ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوص شيء يكذبه الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريدها بعينها بان يشعر قبلها بانه من اي موضع والى اي مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضعين بحد و د هما بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافهما لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم و خصوص
الزمان • وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا او اعواما في حال غفلته
او تامله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ماذكرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ماتكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ماذكرنا
من خصوص المكان والزمان لايكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات
الفعل لاتوجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لايمكن الابالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لايحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولايشترط
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الاترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفيه تصوره بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور

المذكور تخشيا ان تغتر الطلاب بظاهر مقالتهم • الثانى • انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والافلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطلنا ذلك بما لامزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختيارى هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتهما اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لابد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختيارى حال صدوره من فاعله لايخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولا فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبتقدير تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما • قلنا • فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود اولا فعلى الاول يجب وجودها فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمها فيجب عدم الفعل وهكذا الحال فى مؤثرها فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختيارى بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول مايصحح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل و الترك من غير موجب تام يستلزمها و اذا كان كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قديما مختارا و هذا ما وعدناك في المبحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ *

﴿ المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلي من حركة الفلك الاعظم ﴾

ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه بواسطة او وسائط و حينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض فاذكروا في المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصلي فقالوا هو التشبه بما هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكميلا لجرمها ولهم اختلاف في المتشبه به اهو في الكل شيء واحد ام متعدد فذهب بعضهم الى ان المتشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى و بعضهم الى ان كل فلك يتشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى يتشبه بالمبدأ الاول تعالى * و رد ابو علي المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة والسرعة و البطء متوافقة و ليس كذلك دلا في القائل اما الاول فلانه اذا كان المتشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته و هو باطل لانها في الكل

واحدة او لطبيعيته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضي جهة معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان المتشبه به متعددا والمفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون المتشبه به واحدا فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والا لم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اي تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتيهما مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات * هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه * وفيه نظر . اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال : فحينئذ لا تكون الحركة ارادية والكلام فيها . لانا نقول : اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان اصل الحركة مستنداً الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية فان الماشي بالارادة كثيراً ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقوله ليس للافلاك طبائع الى آخره ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقوله اختلاف الحركات الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثيراً ما يقصد شخصان بحركتيهما معا اخذ شيء معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتهما في الجهة والسرعة والبطء لاسباب وقوله وانما يتعدد التشبه لو كان المتشبه به متعدداً هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من احد الى المتشبه به وصفاته . فان قيل : المتشبه به هنا هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه . قلنا : ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا متنع التشبه به تعالى مطلقاعندكم لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والالم يكن مشابهاله ممنوع اذ مشابهة الشئ للشئ لاتقتضى الا ان يكون امر امشتركا بين المتشابهين سواء كان حركة او حالامن احوالها اوغير ذلك الاترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالمبدأ الاول اوبمجرد آخرو لايتصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوزان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة واحوالها ولوسلم فلم لايكفي في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل مايجوز على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ماالدليل على نفي ذلك وبالجملة ماذكره لرد المذهبين غيرتام لكن صحة شئ من المذهبين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية والاقربية وعند جمهورهم ان المتشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذى هو العقل السابق عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازى * بان الاشكال الذى اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتعنون بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه * واجيب عنه . بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباينة في زمان واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة . وفيه نظر . لانا لا نسلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بتلك الحركات حصول المال المعين الذى بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفيه في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقية * ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني اوغضباني اوغيرهما والاولان باطلان لوجوه * الاول * الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع

دفع المنافر للجسم فهما انما تصحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال ◉ الثانى ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم تناهي الشهوة او الغضب غير متصور ◦ الثالث ◦ ان المشتهى او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع فى وقت اولا وعلى الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثانى يلزم دوام جهل الفلك وعبثه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقا له والقسمان الاولان باطلان مطلوبه اعنى ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعبثه ازلا وابدا واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبه من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق فى كمالاته بحسب مايمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولايمكن هذا الفلك لان كمالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولاتناهى لاعدادها كالاوضاع فغاية مايمكن له مشابهة المعشوق الذى جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابدا ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها
وليس للافلاك كمال يمكن ان يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة محصورة في الاين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحركته ويتشبه به بمشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصلي من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على الفطن المتامل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ماذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكننا ننبه على بعضها لزيادة الاستبصار • منها • ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
الفلك لشهوة اوغضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تناهي
الشهوة والغضب غير متصورة ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعبثه
محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتدا به بحيث يليق
من اولئك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه واليس لو سكنوا دائما

واستقروا

واستقروا على حالة واحدة كانوا اشبه بما لايجوز انتقاله من حالة الى حالة اصلا ولواخذ احد يدور على نفسه باسرع ما امكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا يفتر من حركته واذا سئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال بهذه الاوضاع والتشبه بسببها بالكاملين لاينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة الحلم ولا يعد سعيه الا هدرا وعمله الا عبثا بخلاف ما اذا اسكن في ذلك الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا وسببا للتشبيه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على السواء فالاوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بحدود اخر من السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقوع هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل ٭ واجاب عن هذا بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه الواقع كان ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثليثات والمقارنات والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج ٭ ورد ابو على هذا الجواب

بانه لايجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله و لا من صفته وكيفيته نفع السافل و مايعود اليه و الالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس و هو باطل * وفيه نظر * لان استكمال العالى بالسافل انمالايجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه و كان معنى الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه و فيمانحن فيه كلاهما محال ممنوع * امـا الاول فلانالانم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة فى الفلكيات بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه وعليهم اجمعين افضل و اكمل من الافلاك و نفوسها ان كانت بل و من عقولنا ايضامع ان الاستكمال لايتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل و اكثر كمالا بل كثيرا مايكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيده منه والاستاد كثيرا مايستفيد شيئا من التلميذ * واما الثانى فلانه لايلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غايته ان لهم د خلافي حصول كماله له و لانسلم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا المعنى و اى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه و كمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا عندهم متشابه الاجزاء فى الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضعي القطبين فجاز حركة كل فلك الى اي جهة تفرض من الجهات الغير المتناهية و على اي حد يقدر من السرعة و البطء فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس لحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح * فان قيل * النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض * قلنا * قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تنتفع بها السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لابد لكم من حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصدد الاستدلال * قال الامام الرازى بعد تقرير دليلهم وتكلمه عليه كلامهم فى هذه الطريقة في غاية الركاكة وقد صدق * واعلم * انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخر بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم راؤا فى الابتداء ما راؤا في الانتهاء لنجوا عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادى الى سواء الطريق * ومنه الاعانة والتوفيق *

﴿ المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات ﴾

ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ماهو كائن الآن وما كان وماسيكون لا يغيب عنها شئ منها ابدا فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع فى كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ماهو رسم الكتابة

بيان سبب الاطلاع بعض المغيبات في المنام وبيان اقسام الرؤيا

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصوير غير متناه مفصلا بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين في محل واحد لا يمكن اجتماعهما بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل واحد غير قابل للانقسام ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملأ الاعلى والكروبيون والملائكة المقربون عن العقول وهذان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى دنا وقرب والملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى القلم وقال اول ما خلق الله العقل ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن وبنوا على ذلك بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينتقش فيها صور الكائنات كما في النفوس الفلكية لكن لانهماكها في التفكر فيما توردها الحواس عليها من المشتهيات والمستكرهات وفرط اشتغالها بجذب الاولى ودفع الثانية خلت عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور المنطبعة في النفس بعضها جزئية فينقطع في النائم كما هي وبعضها كلية فتخيلها

تخيلة

متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقيها فى خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول من الكلية الى الجزئية لاتحتاج الرؤيا الى التعبير * وان لم تكن باقية كذلك فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة فهى ايضا الرؤيا المعتبرة لكن هى محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها * وان لم تكن بينهما مناسبة كذلك فهى من اضغاث احلام لا يعبأ بها * ومنها ما اذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ في منامه * ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ * ومنها ما اذا كانت المتخيلة مالوفة بصورة كثيرة لاشتغال بها فتعلقها في الخيال فيراها النائم وسيجئ بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى * ومنها ما اذا غلب فى المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء متلونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء حمرا وعند غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء سودا او عند غلبة البلغم بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

بيان سبب قدرة الانبياء عليهم السلام على التصرفات في عالم الاجسام

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد
والاتصال بالمبادى العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك
المبادى بقدر صفائها ومناسباتها لها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش
كثيرة يترائى فيها من تلك النقوش بقدر صقالتها وهؤلاء الكاملون
متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم
من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة
جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن
المغيب اذا طلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم
ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احدهما انهم قادرون على
التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة
لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر
اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير
والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية
كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الخجل
وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس
جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه
كثيرا ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل
نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز
ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك ٭ ثانيتها ٭ ان تكون قوتهم المتخيلة بحيث تتمثل بها المعقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان القوة المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجردها عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يتأتى لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال ٭ احداها ٭ قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة ٭ فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة عظيمة في وجدان مقدماتها وترتيبها على ماينبغي ٭ ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة ٭ ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره ٭ ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس ٭ ومنهم من تحصل له القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات فيلاحظها امافي ازمنة او في اقل زمان من غير استعانة بشيء ٭ ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا٭ ومنهم من ينتهي في البلادة
الى حيث لايتيسر تفهم شئ من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهيمه
اولا يفهم منها الاشيئا يسيرا٭ حكى ان واحد اقرأ كتاب سيبويه في النحو
على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم
افهم منه حرفا٭ فنفس الشئ هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها
وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات اواكثرها
في اقل زمان واليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من
شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار
نور على نور٭ وثانيتها٭ قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا ونقصانا
فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنية وهي لاتنقاد لارادته
اما لكسل غلب عليه او بسبب آخر٭ ومنهم وهم الاكثر ينقاد له بدنه وهو يتصرف
فيه كيف يشاء٭ ومنهم من لايقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف
في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها
المتصرفة جدا اذ اتطلعت الى هبوب ريح اونزول مطرا وهجوم صاعقة
او خسف الارض بشخص او قوم انقادت لها تلك الاجسام ونفذ تصرفها
٭وثالثتها٭ قوته المتخيلة فانها قوة من شانها التصرف في صور المحسوسات الكائنة
في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا
انسانا ذا رأسين او انسانا بلا رأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من
طريق القوة الوهمية بان تبرز الولى في معرض العدو والعدو في معرض

الولى و في صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات و تلقيها الى الحس المشترك فيدركها في صورة المحسوسات و يظنها متأدية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا و هي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فمتخيلة غير النبي لغلبة الجذ ابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات ومايتعلق بها لا تتفرغ الاشتغال بصور المعقولات و التصرف فيها كثير اشتغال فاذا نام صاحبها و ركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة و اما متخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها و جذبها الى جانبها و ذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس و شدة توجهه الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا القليل * هذا تقرير مذهبهم في التأصيل و التفريع * و استدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا لا يجرى بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه و مبدأ له بل في معلولاته و قد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا * و اما النفوس (١) و هو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشيء لا تمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات و التسديسات والتثليثات و غير ذلك

(١) اي علم النفوس ١٢

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لا نعلمه علما تاما الا ان توجه نفوسنا الى تدبير البدن و تزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب و لهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شيء يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع الشمس و كون ثوب رطب مقابلا لها و عدم غيم او ساتر آخر يحجب شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه سيجف و حينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى تلك الحركات و مسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع و النسب كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى و هذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة و تصور جزئيين وقد مر بيان هذا في المبحث السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه و انما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للمسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصوره مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس الفلك و دلالة شبهتكم لا تعدو عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة اخر وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكروه لو فرض تمامه فانما يعطى علمها بمسبباتها لا باسبابها ومباديها ومدعاكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم * واما ماذكروه من التفريع فليس الا خطابة واهية ليس مستندا الا الى الوهم والحق اسناد مايراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاد ان النبي ياتيه في يقظته الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة مايشاء ربه تعالى المنزه عن التصور ويتلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون بحضرته وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد مما ذكروه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجة التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك . وماذكروه في بيان امر النبوة من اختصاص النبي بالخصال الثلاث غير تام مع اعترافهم بان وجود النبي واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ماذكروا في الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما مايجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كان كذلك فلا يتميز بهذه الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كما ذكروها للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ماذكروا في الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها فان وقوع السحر وتاثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ، ومثل الطلسمات التي مبدؤها تمزيج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة * ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط ، ومثل العلم بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ماوراء النهر فان عندهم حجراذا القي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير علمه بحالي ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد توا ترت حتى ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذهو متحقق بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام العنصرية ليس من خواص النبي ه وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى النبوة كذبا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده علم انه نبي وتميز به عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من

غير اشكال و اما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس و بان المتماثلين متكافئان فيما يجب لها و يمتنع عليها فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين و اما ماذكروه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التي هي اشرف احوال الانسان قدرا و خطرا في اخس المراتب و هي ان اوامر النبي و نواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها و اوهام بحتة لا اصل لها ككلام المبرسمين و المجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم و كون صانعه موجبا بالذات وعدم جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث العالم و ان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا و اضحا بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل و هل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا و يعقله بعد اعترافه بالنبوة و بان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ٭

٭ المبحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية و علية حقيقية بينها ام لا ٭

فعند من ذهب من المليين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر ليس موجود لذاته علة لموجود اصلا و عند من ذهب الى ان علة

الاحتياج

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء له وعدم احتراقه على ملاقاة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء لكان يستبعده كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن منه وقد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعلية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفياض والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلها اي شيء نوع اختلاف و اضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المركز (۱) و الجسمية علة للتحيز و طبيعة الماء علة للبرودة و طبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات و في اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور و الاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ماهو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها لتلك الاشياء استعداد الوجود و قابليتها له و فيضانها من المبدا على ما هي لائقة به واما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل المبحث ثلاثة فنون لابطال قولهم الاول و لابطال قولهم الثاني و لدفع ما اوروده على المذهب

۷ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولامور عدمية كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتئام وعدم صلوح الجماد للتكلم و يحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون او يأولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار نمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(۱) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا ـ الخفة علة للبعد عن المركز و الثقل علة للميل الي المركز ۱۲ مصحح

۷ بياض في الاصل و لعله الفن الاول في ابطال القول الاول ۱۲

الخرق

الخرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين في موضعه ولانشتغل هنا بنقلها وتزئيفها تحرزا عن الاطالة والسأمة واما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شئ على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى زمان وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غايته انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول في البين فان دعوى الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيره فهم ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع كما ذكروه والمراد ببطلانه هنا مع انه مبني على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه ۷

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هيولى العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته لا بخل فيه ولا عدم وانما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

۷ بياض في الاصل ولعله الفن الثاني في ابطال القول الثاني ۱۲

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها واردة على المحل اعنى الهيولى او الموضوع او البدن مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى استعداده القريب الذى لا يحتاج بعده الى شئ آخر فحينئذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهون من الاول لان الترتب المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشئ اصلا لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادى التى هي اعلى من العقل العاشر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كما للفلكيات مع كثرة الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكروه في معرض الدليل على كون البارى تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا * ثم ان قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه وهو مبدأ او فاعل لها ، ومنها حصرهم الحركات و الميول في الطبيعية و القسرية و الارادية لان حركات الاجسام السفلية و ميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك و لا قسرية بوجهين * احدهما ، انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك و ممتازا عنه في الوضع و كذا في الميل القسري و القيد الثاني منتف هنا اذ لا وضع للفعل * و ثانيهما * انهم شرطوا في الحركة و الميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية و لا ميل قسريا و لا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية ما تكون مع قصد المبدأ و اختياره ، و كذا الميل الارادي و المبدأ عندهم موجب لا مختار ، و منها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا خلي و طبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر و لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه * و وجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال *

٧ قالوا للمليين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم لاشياء مستبعدة و امور مستنكرة لا يقول بها عاقل و لا يقبلها قابل و ذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا النسبة و بعد تعلقها

٧ بياض في الاصل و لعله الفن الثالث في دفع ما اوردوه على المذهب ١٢

باحدهما جاز في كل آن ان يتغير و يتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة وعلى يميننا جنان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض وازهار وشقايق ومن ورائنا طبول هوائل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا طواويس ولقالق وتحتنا زرابي ونمارق وفي ابداننا مقامع ومطارق الا انا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلقه علمه فينا ويجوز ايضا على ما قيل ان نيران مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها فلم يخلق فينا رؤيتها او ان يكون قدامنا طبول هائلة واصوات عالية لم يخلق فينا اسماعها او ان تصير اهل السوق حكماء فضلاء واقمشتهم كتبا حكمية وصحفا الهية وان تصير اواني البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شبابا شدادا الى غير ذلك مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن بخلافه فالامكان جميع ذلك وجواز تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون شيء من علومنا البديهية والحاصلة بالنظر لا في الالهيات ولا في غيرها يقينيا بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية ولو بعد اسبابها او لا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه اللوازم غني عن البيان . والجواب . ان مثل ما اورد تموه علينا وارد عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى الوقوع وايهما يقع يقع لمرجح والمرجحات من وجود الاسباب والشرائط

وارتفاع

وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها الاحد واذا كان كذلك فلعل شيأ من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون مفقودا فلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا بل مجوزا به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لا نطلع عليه وان كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات فتفيض من المبدأ هي عليهم ولا شئ فيه غير الاستبعاد للالف بالمعتاد ويجوز ان تخلع هيولات اقمشتهم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة دائرة والشجر المنتصب على الشط منتكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة من العين كالخاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شئ من ادراك المحسوسات يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلايكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة * وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان فى مبدا فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صورا كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا او سلبا امابيداهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة اوسماع او نظر كما في باقى الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لاينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولاتردد فيه مع انا نعلم ان نقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سي الآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لايحتمل ان لا يكون كذلك مع انى اعلم قطعا انه يمكن فى نفس الامر ان لايكونا الآن مما سين لى ومن انكر هذا فهو مباهت لايستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لامدخل له بالكلية في حصول علم آخر و فى انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذا احس بالنار مع الحرارة ١٢ * واما

و اما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فيتطرق على رأيهم الشبهة فى ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن بوجوده الآن وجوابها ما حررناه

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا

والمراد من التجريد ان لا تكون متحيزة و لا حالة فى متحيز والمقام يستدعى ان يبين او لا معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات و الحيوانات و الانسان و عبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس الارضية و زعموا ان اطلاق النفس عليها و على النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفا به قال الامام الرازى في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية و السماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية و لم تندرج فيه النفس النباتية و بالعكس و لهذا قال النمط الثالث في النفس الارضية و السماوية و لم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة و معنى الكمال ما يتمم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتمم في ذاته ويسمى كمالا اولا و منوعا كالصورة السريرية مثلا و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا كالحركة و الوضع و سائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه النوع و الكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس و بقيد الاول خرجت الكمالات الثانية و بقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض و بقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا آلى والمراد به ان يكون ذا اجزاء و ذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها خرجت صور العناصر و المعادن فان آثارهما وافعالهما من الحرارة و البرودة و التسخين و التبريد و غير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل بنفس تلك الصور و قولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر عنه افاعيل الحياة التي هي التغذى و النمو و توليد المثل والادراك والحركة الارادية و النطق *و بيان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة و هي ان لهم اختلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج و التدوير و المائل و نفسا على حدة او النفس للفلك الكلي وهي محركة للكل والافلاك الجزئية بمنزلة آلات لها فعلى الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد الآلى و لاحاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها عنه مطلقا اى على الرأيين و على الرأى الثاني لايخرج بذلك القيد فزادوا هذا لاخراجها عنه ايضا و انما خرجت بهذا لان المراد بالقوة و الامكان ماهو مقابل الفعل فان النفس الفلكية و ان كانت كمالا اولا لجسم طبيعي آلى الا ان ما يصدر عنها من افاعيل الحياة اعنى الادراك و الحركة الارادية حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية و التنمية و التوليد و لا في الحركة و الادراك بالفعل و بعض العلماء قال ان التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثانى لانها كمال اول لجسم طبيعي آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افاعيل الحياة وهذا هو محصل التعريف ، وكلامه

هذا

هــذا مبني على انه اراد من القوة و الامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا و اما النفس الفلكية فهى كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين و يرد على التعريفين ان النفس الانسانية و الفلكية المجردتين ليستا كمالا اولا للجسم على ماذكر من معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته و صورته الجسمية و النوعية و لا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات و كما في الافلاك على راى المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا مجردة و اما من لا يثبت له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام * فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان الذى هو النوع لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه عبر عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد * قلنا * نوع الانسان ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله و ان كان هذا الجسم مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له نفس لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية و الارضية كلها مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية فان كلا منها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا عادمة للارادة بل واجد لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة كصورة العناصر والمعادن والقوة الغاذية والنامية وغيرها وهذان القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم وليس شيء منهما نفسا ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع على القوى التي ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية اذ هي الاهم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثماني قوى يشترك النباتات والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء الشخص واستكماله وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع . فمن الاول الجاذبة وهي قوة تجذب الغذاء اى ما من شانه ان يصير كله او بعضه جزأ للمغتذي من الفم الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب الطف منه الى الكبد وتتميز الاخلاط الاربعة هنالك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هنالك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له * ومنه الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق به * ومنه الهاضمة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزأ من المغتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولاها في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * وثانيتها في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا * وثالثتها * في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد * ورابعتها * في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزأ منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولى اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقيح والصديد المندفعة من مواضعها وللرابعة المني فهنا قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه الغاذية * وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما يتحلل فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتدا بها على ما يناسب طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتدا بها احترازا عن السمن فانه غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازعن الورم فانه ليس مناسبا لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله باعتدال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * احداهما * المولدة وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب فعلى الرأي الاول المني متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات * وثانيتهما * المصورة وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامر انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لهذين الامرين . واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة او المعينة على الادراك فقالوا انها عشرة خمس منها في ظاهر البدن وهي الحواس الظاهرة ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها . وخمس منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولاها * الحس المشترك وهي التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه مقدم البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث على هيئة دودة . ثانيتها . الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التى ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم البطن الثالث * خامستها * المتصرفة وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات الصرفة ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير فرس ذي جناحين وتصوير بدن لا رأس له وكابراز الصديق في صورة العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة ٭ واما مبدأ الثاني فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوعية وشوقية فان كانت باعثة على الحركة انيل ما تخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية وان كانت لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تخيل الحركة اولا باحد هذين الوجهين ثم تشتاقها ثم تريدها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات والقوة التي منها تمديد الاعصاب وارسالها تسمى المحركة ٭ والقوى المختصة بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا مجمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذى والنمو والجذب والامساك والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدأ الكل وفاعلها واحدا كالصورة النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شيء منها كذلك فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة قمن اين يلزم امتناع صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان حفظهما الصور المنطبعة فيهما لا يتصور بدونادرا كهما لها وكالمتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكروا ههنا مناف لاصلهم الذى هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلول الاول كما ذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلول العاشر وعدم تجويز صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية ومحفوف الجهات متكثرة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في هذا المبحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد منها مما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا * اما الاول فثلاثة ادلة * اولها * ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر ايضا ولهذا اذا صيح على الشخص باسمه العلم ينتبه وايضا اذا وصل اليه ما يؤذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالما بذاته قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال و تغفل عن بدنها واجزائه كلها و عن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه و لا يتلامس اجزاءه معلقا في الهواء لا حر فيه و لا برد فانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بحاصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه و لا جزأ منه و لا مزاجه و لا شيأ من حواسه وقواه * والاعتراض عليه * ان من ادعى ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج انى يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك شيأ وهذه دعوى غير ضرورية و لا مبرهنة و كذا ما ذكرا ولا من ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين ليس بشيء لان تنبهه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منهما على علمه بذاته قبل تنبهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبهه بالصياح و بوصول المؤذى مع ان هذين الوجهين يتأتيان في غير الانسان من الحيوانات * ثانيتها * ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة و اما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تنفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها او شرطا لها فى فعلها و اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة * و اما انتفاء اللازم فلان النفس قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان فى سن الانحطاط يقوى تعقله و يزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط * فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا فينقص الادراك فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة و هذا يدل على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حال في الآلة بخلاف ازدياد العقل و قوته مع نقصان الآلة و ضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس حالا في الجسم * و الاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال الجسم الذى يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل و الزائد على ذلك الحد اما مستغن عنه فقط او قادحا في كمال العقل و النقصان انما يقع على ذلك الزائد فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم و اذا تعدى النقصان الى ذلك الحد مع العقل انقص كما فى آخر الشيخوخة * و بهذا كر يندفع ماقيل ان يقال ذلك الحد لا يوجب الا بقاء العقل على حاله لا ان يزداد عند نقصان الجسم و الاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال * ثالثها * ان النفس لو كانت هى البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو الذي كان قبل هذا السنين و التالى باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذى تولد و لو منذ مائة سنة * واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل ففي المدد الطويلة ينتفي ما كان اولا بالكلية و يحصل بدله مثله و اذا انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه و قواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل و انتقاله الى محل آخر * فان قيل * هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء و هو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام الشخص باقيا و تكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها * قلنا * اجزاء كل ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح * و الاعتراض عليه * ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لا ان يقع لكل منها ما يقع للآخر و لا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر الممكنات * واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة * الاول * ان للنفس عوارض واحوالا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني و ما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه * احدها * ان النفس يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع و يمتنع حلول غير منقسم كذلك في جسم او جسماني * بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس و من المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة و هو ظاهر الامتناع و لو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لابد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد و تعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها * و بيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم و الجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منهما
اما انقسام الجسم فظاهر و اما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلوا اما ان يكون بتمامه حالا في كل
واحد من اجزاء محله فيكون حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان
و اما ان لا يكون حالا في شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف
و اما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما و قد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما ننقل الكلام اليه و الى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم و لا في الجسماني * والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على
كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلة له و ينكشف من هناك
عليه و على كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس و ايضا ما ذكروا
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة و الوحدة و الاضافات كالابوة و نحوها فانها كلها امور موجودات
عندهم غير منقسمة اما النقطة و الوحدة فلا شبهة في عدم انقسامهما و اما

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا في نصف الاب ومحل المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر * واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذى يحل فيه الشئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذى يحل فيه من حيث هو فلا يرد النقض * وفيه نظر * لانه ان اراد ان في صور النقض للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخل في الحلول فليس كذلك فان النقطة حالة في الخط لا في مجموع الخط والتناهي وان اراد انها شرط لحلول الحال في محله فهو مسلم لكن لا يجدى نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه فاول كل للحوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب انقسام المحل انقسام شئ من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وماذكره فى الوحدة في غاية البعد لان الوحدة تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءاً لمجموع او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطا لم يكن واحدا واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سريانيا فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول فى صور النقض ليس سريانيا فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكروا في بيان ان النفس يحل فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسمانى يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم والا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس قوى جسمانية فثبت ان الجسمانى يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون مجردة لاحتمال ان تكون جوهرا فردا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى لنوع قوة فى ادلتهم على نفيه * ثانيها ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسمانى يمتنع ان يكون مجردا * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلى يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم و الكيف و الاين و الوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا * واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد و اختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها * و الاعتراض عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبني على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس و هو ممنوع و لو سلم فالمنطبع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه و لا يلزم تطابق الصورة وذي الصورة في اللوازم و الاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة و يكون ذو الصورة مشتركا و ان تكون الصورة متصفة بتلك العوارض و يكون ذو الصورة مجردا عنها و لو سلم فالاتصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها و مشتركة بحسب ذاتها * ثالثها * ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم و الجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد و الاشكال ومراتبها غير متناهية و اما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى و لو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تعمموا مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى الجسمانية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر على رأيكم فان انفعال النفوس المنطبعة الفلكية من المبادى العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور والاعراض عنه دائمًا غير متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساده في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التى هي قوى جسمانية مع صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها * رابعتها * ان النفس تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسمانى ذاته وادراكه وآلاته * والاعتراض عليه * ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم لا يقولون به * خامستها * ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرر الافاعيل بل قد تقوى عليها كما فى توالى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والقوى الجسمانية يكلها ويضعفها دايما تكرر الافاعيل * والاعتراض عليه * انه يجوز ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدح اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه • فان قيل • القياس المذكور يا باه * قلنا * كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدارة وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين وتنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل * سادستها * ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك فان الباصرة بعد ابصار هاجرم الشمس لاتدرك الاشياء الخضرة والذائقة بعد ادراكها الحلاوة القوية لاتدرك الحلاوة الضعيفة * سابعتها * ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا ما لم تمح لا يمكن اثبات صورة اخرى في محلها • والاعتراض عليها * مثل مامر في الوجه الخامس مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها * ثامنتها * ان النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني • والاعتراض عليه • انه ايضا مبنى على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود الذهنى والخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن داب القوم ان يجعلوا كلا من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

* الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلو او مر حار او بارد خشن او لين وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبعكس هذا او بامثال ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان من يزعم ان النفس جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في المحاجة معه * الثالث * ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر لانقسامها فتكون عالمة وجاهلة معا * والاعتراض عليه * اولا ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبوتيا قائما بمحل بل هو عدم العلم عمن من شانه ان يكون عالما فالعالم بشيء من له العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا اقام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل وان اصطلح احد على اطلاق الجاهل عليه باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد النقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقادها في محل واحد او في محلين * و ثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة و الشهوة و اللذة و الالم فان
محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا لشئ و متنفرا
عنه و ملتذا به و متألما عنه معا . واما الصنف الثاني فهو دليل واحد و هو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم
احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا
و التالى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعلى التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحلها و الا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشئ
حال في ذلك الشئ و اجتماع المثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا و اما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض
الاوقات القلب و الدماغ و غيرهما من الاجسام و في بعضها لا * و الاعتراض

عليه انه ايضا مبنى على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فنختار ان ادراكها لمحلها يحتاج الى حصول صورة اخرى ولا نسلم الامتناع اذ امتناع اجتماع المثلين انما هو عند اتحاد وجودهما اى ان يوجد امعا في الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحالة فيها ولو سلم فبطلان التالى ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون محلها جسما يمتنع ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى في ادراكها حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا اجتمع المثلان بل الاجتماع هنا اظهر لان محلها كليهما هنا النفس لا غير والتالى باطل بقسميه لان النفس قد تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيته وتوجيهه والعذر عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فيحتاج الى تجربة اوحدس او غير ذلك مما يوضحها او يزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد الطالب للحق باذعان وانقياد ينتفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فلكل من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيته خفية الا على المسترشد

الطالب للحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الادلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لا تمامها بتبيان احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم * فان قيل * اذا كانت النفس الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون * قلنا * لان اسم النفس انما يطلق عليها ماهو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا *

﴿ البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا ﴾

فههنا مقامان * الاول البحث عن قدمها وحدوثها * فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثة لانهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله * واما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واستدلوا عليه بثلاثة اوجه * احدها * انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا ابطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة * ثانيها انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن فاسد والتالى باطل لما سيأتى في المقام الثانى فالمقدم باطل فالمطلوب حق * ثالثها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالى باطل ببرهان التطبيق فالمقدم مثله * بيان الملازمة انها على تقديرحدوثها تفتقر الى شرائط من جملتها بدن لكل نفس والابدان غير متناهية ومترتبة لدوام حدوثها مادامت الحركات الفلكية وهى سرمدية فلزم عدم تناهى النفوس مع الترتب لامتناع التناسخ على ماتقرر في موضعه . فان قيل . كيف جوزتم عدم تناهى الابدان ونفيتم عدم تناهى النفوس وما الفرق بينهما * قلنا * الفرق ان الابدان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها غير مجتمعة فى الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك انما جملة متناهية فلا يجرى فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد فى المجتمعة فى الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى النفس وانقسامها والتالى باقسامه باطل * اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلوا اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولابد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بذواتها او باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابذواتها ولا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لايكون الا معللا بالقوابل كما تقرر في موضعه وقد مرت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن متعلقة ببدن آخر وهو الامر الثاني واما ان لاتكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لايخفى على احد * واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لاينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ماذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لايستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لايجري في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كذلك لابد ان لايجري ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زماني لاغير * واما الجواب

عما احتج به ارسطو و اتباعه فهو ان ما ذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة و لو سلم فالحصر فيهما ممنوع و ما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير تام و قد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم و لو سلم فلا نسلم بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد و ان لا يتماثل نفسان اصلا مجرد استبعاد و هو لا يجدي في المسائل العلمية و في بطلان الامر الثاني اعني التناسخ ايضا كلام كثير و حجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني البحث عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلاء من المليين و غيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا يتصور حينئذ بقاؤها مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص الكتاب و السنة و اجماع الامة الدالة على بقائها ابدا و اما الفلاسفة فلهم على هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول و هو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة فلا تحتاج في ذاتها و جوهرها الى مادة و انما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها فاذا احصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها ايضا الا انه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشيء لا حاجة للنفس اليه لا في ذاتها و لا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فساده و فناؤه فسادها و فناؤها ثم هي معلولة للمبادي العالية الباقية ازلا و ابدا فهي ايضا بجميع كمالاتها باقية ببقائها و هو المطلوب * والاعتراض عليه * ان تلك المبادي ان كانت علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها و قد اعترفتم بانتفائه و ان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرطا في بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فنائه فناؤها ومن بقائه بقاؤها كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامران باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة فتكون هي جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادى ولا نعني بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامران مختلفان والاول مما ان يكون باق بالفعل حتى الواجب فانيا بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فنائه ولا شك في بطلانه فظهر انهما متنافيان فاذن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس فيلزم من ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشئ غير مادته كما بين في موضعه فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة وصورة مخالفتان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فنائها وماذكر من انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا

باقيا

باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاؤه بقاؤها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * واجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اولا والاول محال لان ما له وضع يستحيل ان يكون جزءاً لما لا وضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها اولا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في قيامها اولا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجد ان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه . وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين حدوث الشيء وامكان فنائه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها الاهيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجز ان يكون محل امكان فنائه ايضا المادة بهذا المعنى . واجاب عنه بعضهم بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فنائه مباثنا له بالضرورة والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل امكان فناء ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو مباثن للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادى تلك الصورة وعلتها فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباثن لها ليس محلا لامكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فساد هامحلا هو محلها اى هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها وفنائها المباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة موجبا الاستعداد لانعدام النفس كما كان استعداده لحدوث الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس لان استعداد شيء موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله * وفيه نظر * اما اولا * فلان المستدلين بهذا الدليل كابي علي وغيره بنوا الكلام في اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود الحادث مقدم بالذات على حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان * واما ثانيا * فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن ابدا * واما ثالثا * فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء وصار آلة لها في تحصيل كمالاتها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان فنائها اما بفساد البدن او بقدرة القادر وارادته او بطرو منافٍ لها والكل ممتنع * اما الاول * فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني، فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة * واما الثالث، فلان المنافاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة والنفس ليست مادية حتى يتصور طرو مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم * والاعتراض عليه * منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام وصورتها فتفنى بزوال صورتها او لو سلم فلا نسلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط ابقائها فعند خراب البدن تفنى لانتفاء شرط بقائها واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عدما صرفا ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدي نفعا وان اراد نفي المادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا *

﴿ البحث المشرون في بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل هو ممكن وواقع ام لا ﴾

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او روحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كلاهما وهو قول كثير من المحققين او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين او ليس شيء

من

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لى ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هى المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هى المزاج او غيره لا جرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسمانى رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عندهم جسم لطيف نوراني سار فى البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذى هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعى ان يبين ان اعادة المعدوم هل هى ممكنة ام لا فيجعل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثانى لبيان حال المعاد .

المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم

ان اكثر الذين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدليلهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون ايجاده مقدوراله جائز الصدور عنه وهو المطلوب وانكر الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازه ❊ فمنهم من ادعى ان امتناعه ضروري قال ابوعلي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير مسموعة ❊ ومنهم من استدل عليه بوجوه ❊ الاول ❊ ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا ❊ اما الاستلزام فلان العدم متخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام ❊ والاعتراض عليه ❊ انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زماني وجوده الواحد ❊ فان قيل ❊ ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني يقتضي تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين ❊ قلنا ❊ نعم لكن يكفي التغاير الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى الاشيئين متغايرين تغايرا اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل * وفيه نظر * لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمه ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا بفردين متغائرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثاني * ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانهما متنافيان ۰ والاعتراض عليه ۰ انا لا نسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فمسلم ولا يجدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث * ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل ضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز * اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة المعدوم ويجوز من انه تعالى خالق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما في الذات وجميع الاعراض . والاعتراض عليه . انا لا نسلم جواز خلق مثله في الاعراض المشخصة كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز اعادة المعدوم لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان يميزه عن الممتنع والا لم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا التميز محال لان العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز * والاعتراض اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأى من لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذى مقتضاه وصفان

اعتباريان

اعتبار يان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ماذكر لزم ان لايجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الامر الى آخر المقدمات فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة *

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني

اثبته المليون عن آخرهم ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التي لاتقبل التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة للتاويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها* وانكره الفلاسفة وقالوا الاحياة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا الم جسمانيين ومافي كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل فانما هي تمثيلات وتصورات للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي لايكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيأوا لشقاوتهم الكبرى وهي الحرمان عن تلك اللذات والتالم به اماعلى التأبيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا الا بهذا او لا بذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا * وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فناؤها وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممتنعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدا فهي ايضا باقية بكمالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كمالاتها واتصفت بالرذائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فبينوا ولا ان للذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه . منها ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناكح وكثيرا ما يكون الشخص مشتهيا بهما جدا قادرا على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج وبتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشتغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتهما لما وقع من العاقل ترجيحه عليهما . ومنها انه كثيرا ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا توهم انقداحا في حشمته بسببهما ولولا ان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك . ومنها انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك . ومنها انه ينفق كثيرا من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينفق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذ من المشتهيات الحسية التي لا تحصل الا ببذل المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يوقع نفسه في ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوهم السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع ثناء يقع بعده توهما منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعهما الصيد على صاحبهما بل قد يأتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسعى في دفع الموذى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه * الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية * اما الصغرى فبيان جزئها الاول من وجوه * اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي ، وثالثها ، ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست الاصفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف للثانية بالنسبة الى الاولى ، واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا * الثاني * من الوجهين * ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية فقط ولا شك ان حال الملائكة الذ وابهج من حال البهائم ، قال الامام الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا وكانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لاثبات هذا المطلوب لا تخلو ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس في تزييفها كثير نفع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعلية

في اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى انكر شرذمة لا يعبأ بهم اللذات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاتم اللذات بطبعه . قلنا . لان اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل الانسان من الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اولا اللذة الحسية ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذها حال كون قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف بمحل خال يكون امكن فيه فلهذا تألف النفوس باللذات الجسمانية في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يفضي توغله في اللذات الجسمانية وتغلغلها في طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال باسبابه كالمريض الذي فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مرا والمستلذ مستبشعا وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسي يعرف ذلك من الوجوه التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين بعد الابدان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية برية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي انفس السعداء الملتذة المبتهجة ابدا سرمدا بادراك كمالاتها * واما لم تكمل لها هذه اللذة والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات البدنية الضرورية مع سنوح المكاره ومع الكدورات اللازمة لهذه الحياة الدنيا عوقتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها والالتذاذ الخالص بها فاذا ازالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها كمالاتها وصفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة المتألمة ابدا بحرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات واليأس الكلي عن نيلها * واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن اتصفت بالهيئات الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما الفت به وحرمانها عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو ما دامت تلك الهيئات باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها * واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة جهلا مركبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزاما لهم * فمن الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم العناصر وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك وما استدل به عليها مزيف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزأ للآكل فلا يخلوا اما ان يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا ينحل من اول خلقته الى الموت ابدا ولا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزأ كذلك من شخصين فالاجزاء الماكولة اما اجزاء عارضية لهما او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعيا عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو

المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا . المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . ومنه انه لو اعيدت الابدان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوزه العقل ولا الشرع * والاعتراض عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو عبث لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا او الى المعاد وهو اما الايلام وهو ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسببا عنه فيوجب ان يولم المعاد او لا ليكون الالذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا شئ لا يرتضيه عقل فكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان تلك الحالة حاصلة له لانتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه * انا نختار انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه ولو سلم فلا نسلم بطلان الايلام والالذاذ غرضا ليكونا جزاء لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه فهو مسلم لكن انحصار سببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اندفاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق و هل يقول احد من القائلين بان اللذة هى اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . و لو سلم انحصارها في اندفاع الالم في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخروية فانه من الجائز ان يكونا متخالفين بالحقيقة ولوازمها * و منه انه يلزم منه تولد من غير توليد و هو محال * و الاعتراض عليه * انا لا نسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام و كثير من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا تكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء اى فوقها واللازم باطل فالملزوم باطل . والاعتراض عليه . انا لا نسلم اللزوم فان كون الشيء كريا كان او غيره فوق شيء لا ينافي كون الثانى كريا ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام * ومنه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة و هذا غير معقول * و الاعتراض عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور و لا برهان على امتناع هذا و اذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذى يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحيوة مع دوام الاحتراق و من اين ثبت ان تاثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تاثير النار في الاحراق * و منه انه لو ثبت لزم ان يكون تاثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائمى و اللازم باطل فكذا الملزوم . و الاعتراض عليه * منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهى انفعالات القوى الجسمانية كما فى تحريكات الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم

تناهي افعالها والله اعلم.

﴿ خاتمة لتفصيل ماسبق في صدر الكتاب ﴾

قد اشرنا هناك الى ان ما اوردنا من المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم. فان بعضها مما يحكم بصحته قطعا كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية. وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث. وبعضها مما نردد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للافلاك. وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لانكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من المليين ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام. وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبيين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بحقائقها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تائيد صاحب الوحي المويد باعلام من الله تعالى ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب. آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب. مصلين على مبداوحي بخطاب واوتي بكتاب. وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب. وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان في الذهاب والاياب. ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا.

فهرس

﴿ فهرس مضامين هذا الكتاب ﴾

كتاب الزخيرة

Date	No.	Date	No.